

北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for International China Studies

第六期
2012.12



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

Newsletter for International China Studies



ISBN 978-7-301-21996-6

定價：78.00元

北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for International China Studies

第六期

2012. 12



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

圖書在版編目(CIP)數據

國際漢學研究通訊. 第六期/北京大學國際漢學家研修基地編 —北京: 北京大學出版社, 2013.1

ISBN 978-7-301-21996-6

I. ① 國… II. ① 北… III. ① 漢學 – 研究 – 世界 – 文集
IV. ① K207.8–53

中國版本圖書館CIP數據核字(2013)第016693號

書　　名: 國際漢學研究通訊(第六期)
著作責任者: 北京大學國際漢學家研修基地　編
責任編輯: 翁雯婧　武　芳
標準書號: ISBN 978-7-301-21996-6/H·3237
出版發行: 北京大學出版社
地　　址: 北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址: http://www.pup.cn　新浪官方微博: @北京大學出版社
電　　話: 郵購部 62752015　發行部 62750672
　　　　　編輯部 62765691　出版部 62754962
電子信箱: dianjiwenhua@163.com
印 刷 者: 北京大學印刷廠
經 銷 者: 新華書店
　　　　　720毫米×1020毫米　16開本　30.25印張　516千字
　　　　　2013年1月第1版　2013年1月第1次印刷
定　　價: 78.00元

《國際漢學研究通訊》
Newsletter for International China Studies

目録

漢學論壇

女性聲音與主體：西方漢學研究明清女性詩歌的理論與方法　李小榮/3
Writing Women of Dynastic China: A Bibliographical Survey of English-Language Scholarship　Wilt L. Idema/20
李清照談讀書與寫作　艾朗諾（Ronald Egan）撰　蔡丹君 譯/64
明清婦女著作網站——女性文學與文化研究的新途徑　方秀潔（Grace Fong）/74

莊子"遊"的境界一考　朴鍾赫/81

文獻天地

關於京都大學人文科學研究所藏真諦譯《大乘起信論》　梶浦晉 撰　商海鋒 譯/95
唐宋時期的守庚申和棋盤遊戲——《敦煌秘笈·宵夜圖》考　岩本篤志/104
《日本國見在書目録》所見《玉臺新詠集》考　陳　翀/124
《唐宋八大家文鈔》在朝鮮的流傳與刊刻概述　蘇　岑/129
明清交替期東亞戰亂及《金英哲傳》　朴在淵　梁承敏/145

顧廣圻與《十三經注疏校勘記》
——以《毛詩釋文校勘記》爲考察中心 水上雅晴/161
關於修撰《續修四庫全書總目提要稿》的人和事
——以《橋川時雄的詩文和回憶》爲中心 李　慶/179

漢學人物

憶 劉世德/197
畢生獻身漢學　功名永垂史册
——緬懷李福清院士 李明濱/200
沉痛悼念李福清院士 段寶林/208
一個俄國漢學家的無悔人生
——送老友李福清歸西 劉錫誠/212

鄧嗣禹與他的漢學研究 彭　靖　鄧同蘭/218

馬可·波羅研究

《馬可·波羅行紀》畏兀兒君主樹生傳説補證 党寶海/235
《馬可·波羅行紀》中的小亞美尼亞 李鳴飛/245
《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》劄記
——兼論《馬可·波羅行紀》的相關記述 馬曉林/252
杭州鳳凰寺藏阿拉伯文碑及其研究 吴志堅/258
"馬可·波羅與伊朗"國際學術工作坊紀要
于　月　胡曉丹　陳春曉 整理/267

研究綜覽

關於《中華文明史》英譯本的講話 袁行霈/276
《中華文明史》英文版國内首發式致辭 康達維(David R. Knechtges)/280
Introduction to the English edition (Volume Ⅰ) Michael Puett/283

Introduction to the English edition (Volume Ⅱ) Albert E. Dien/293
Introduction to the English edition (Volume Ⅲ) David McMullen/309
Introduction to the English edition (Volume Ⅳ) Philip A. Kuhn/328
The History of Chinese Civilization Michael Loewe/356

人心惟危:中國古典思想中涉及人心體用問題的文獻
——浦安迪教授北京大學國際漢學家研修基地系列講座紀要
徐奉先 整理/371
覓路與存道
——記陳慶浩先生系列講座 朱俞默 整理/379
"清代學人年譜研究序説"專題講座紀要 潘妍艷 整理/384
"中古中國的信仰與社會"學術研討會綜述 董大學 整理/387

論著評介

《動物與中古政治宗教秩序》評介 孫英剛/399
社會網絡中的畫作與畫家
——評《畫家生涯:傳統中國畫家的生活與工作》 李丹婕/409
評趙曉寰《中國古代超自然小説:一份形態考察史》
韓瑞亞(Rania Huntington)撰 温佐廷 譯/416

基地紀事

國際漢學系列講座紀要(2012.4—2012.9) 425
北京大學國際漢學家研修基地舉辦"紅樓夢版本展" 456
法國著名漢學家陳慶浩先生向基地捐贈私人藏書 458
康達維夫婦學術考察紀要 461

徵稿啓事

漢學論壇

女性聲音與主體：西方漢學研究明清女性詩歌的理論與方法

李小榮

1992年，在英語學術界頗有權威性的史學期刊《清史問題》(*Late Imperial China*)總第13期發表了題爲"詩歌與明清女性文化"(Poetry and Women's Culture in Late Imperial China)的專號，這標誌著明清女性文學研究作爲一個新的學術領域在西方漢學界的興起。二十多年來，學術的發展依舊蓬蓬勃勃，方興未艾。其間不僅有爲數衆多的文章發表，更有研究專籍不斷湧出。對此本期一同收入的伊維德(Wilt Idema)教授已經匯總並簡要評述了領域内各方面的重要研究，本文不贅述，而是希望在以往的研究基礎上，着重探討一下明清女性文學研究的理論與方法，以對我們未來的研究有所裨益。

20世紀80到90年代西方女性文學批評理論已經從60年代的興起進入成熟繁榮期。無論是對文本的整理，還是對理論的建樹和深度思考，西方學術批評界對於性別和文學關係的研究已取得了長足的發展。海外明清女性文學的研究是在這些理論研究的直接影響下，在一個很高的起點上開始發展的。雖然很多研究明清女性文學文化的學者們並未直接與西方女性文學批評對話，但是在很大程度上吸取了他們的理論長處。西方慣于把女性主義文學批評分爲法國和英美兩個主要流派：前者吸收心理學、語言學的理論，進行抽象的理論剖析，以及在創作實踐中企圖反叛和超越現有象徵系統和秩序；

作者單位：美國加州大學桑塔芭芭拉分校東亞系

後者則注重文本分析以及對女性意識和文學傳統的建構和梳理[1]。明清女性文學文化的研究接近於後者，以女性爲中心重新考察中國文學史，挖掘女性作家作品，但是同時也對後者的理論觀念進行了反思，走的是基於但又超越英美女性文學批評的道路。學者們對女性文學史進行發掘，還原女性主體在中國歷史上的地位，同時在後現代主義理論的影響下注意到女性意識及主體的言語性、構建性、相對性和複雜性，是基於中國社會史、文學史基礎之上的對性別差異以及女性寫作意義的研究和闡述。

明清女性詩歌：一個丟失了的女性傳統

女性文學作爲一個研究類别，主要研究女性作家的群體和個人，以及她們創作的文本。這一領域的産生和發展是學者和批評家們對人類社會的權力結構與關係認識深入的體現。首先是女權主義者對被邊緣化甚至被遺忘的女性聲音的尋找。其次，受後現代主義思想家密歇爾·福柯（Michel Foucault）和馬克思主義理論家安東尼奥·葛蘭西（Antonio Gramsci）等的啓發，批評家們對權力（power）機制及文化霸權（hegemony）有了更深入細緻的認識，認爲權力不只是貌似有權的階級對無權階級的單向壓迫，而是每一方都有他們各自的力量，貌似無權和被壓迫方也有他們的能動性，權利的争鬥是互動的，網狀的，微觀的。個體依附於社會結構但同時對結構也有反作用力。文化霸權的實現是雙方共同作用和協商（negotiation）的結果。女權或女性主義者就是在這樣一種理論背景下考察女性個體的能動性和主動力。可以説女性文學研究的最初的發起是一種近似維權的運動，後來逐漸在學術界發展爲揭示歷史的多面性和複雜性的研究。明清女性文學學術的興起也是受西方女性主義批評的啓發，把女性放在中心地位重新挖掘和解讀中國歷史，從而重新發現了一個被晚清維新運動及五四新文化運動有意遺忘了的過去。

長期以來，大多數中國人對傳統中國婦女持有的印象一直是纏足、大門不出、目不識丁，是受儒家父權制壓迫的犧牲品。這一刻板的形象之所以深

[1] 有關這兩個流派的中文簡介，見劉涓《從邊緣走向中心——美法女性主義文學批評與理論》，載鮑曉蘭主編《西方女性主義研究評介》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995，95—140頁。

入人心，是由於維新及五四運動以來進步知識份子對女性形象的刻意塑造，他們把中國的落後歸咎於儒家社會對女性的禁錮，認爲女性不僅自身因纏足和固守閨中於國家無益，而且難以生養出强有力的現代國民。對婦女犧牲品形象的突出和痛斥，有利於解放婦女，喚醒整個民族加入社會變革的運動中來。在這樣一種政治綱領的驅使下，當然不可能去挖掘和讚美傳統中國女性在文化創造中的積極角色。明清女性文學的集體被遺忘，有兩位文化先鋒難辭其咎。先是梁啓超在《論女學》一文中指出："古之號稱才女者，則批風抹月，拈花弄草，能爲傷春惜别之語，成詩詞集數卷，斯爲指矣！若此等事，本不能目之爲學。"[①]隨後是胡適（1891—1962）爲單士釐（1863—1945）的《清代閨秀藝文略》作序時直言不諱地説："這三百年中女作家的人數雖多，但她們的成績實在可憐得很。她們的作品絶大多數是毫無價值的。"[②]對此評價，胡適給出的理由是，女性作品百分之九十以上是關於家居及閨中生活的詩作，而他所關心的是其他有關科學務實的作品與文類。不管是有意或無意的誤讀和貶低，從他們的評論中我們至少可以瞭解到他們承認才女或者女性詩人的存在，只不過她們的詩詞著作不符合他們的學術和文學價值觀。其實梁和胡反對一切不符合他們社會政治文化改革綱領的舊文學，女性詩詞只不過是其中的一部分。

作爲在中國近現代史上最有影響力的人物之一，梁啓超和胡適的觀點顯然影響了後來文學史的書寫。如今的研究顯示，在革舊迎新運動的同時，也有持不同觀點的文化活動家諸如吕碧城、柳亞子、胡文楷等，他們堅持古典詩詞的創作和對女性詩歌作品的收集保護。而且從有關女性文學的出版史來看，真正的空白也只有文革的幾十年，但女性文學傳統只是在邊緣處延續，最終敵不過主流的有意排斥，在文學通史的經典著作和教科書中明清文學女性集體缺席。可以説這一部分女性歷史和文化傳統被維新以來新文化運動的主流成功地掩埋，直到二十年前還很少爲人所知。以筆者自身的經歷爲例，從1987年到1994年我在北大中文系學習期間，除了李清照、朱淑真等寥寥幾

① 梁啓超，《論女學》，徐輝琪編輯，《中國婦女歷史資料（1840—1918）》，北京：中國婦女出版社，1991，74—80頁。

②《三百年中女作家》，《胡適文集》第四册，北京：北京大學出版社，1998，587—588頁。

個宋代女詩人外,没有學習和聽説過任何活躍於明清時代的文學女性。

如今明清女性文學的繁榮在學界已經成爲一個共識,這裏無須贅言,但是我想强調的是,新的理論和權力意識的確可以引導新的發現並改寫歷史。雖然胡文楷的文獻目録性質的巨著《歷代女性著作匯考》在1985年已經發表,但爲這一學術領域打開局面的研究應該歸功於高彦頤(Dorothy Ko)的《閨塾師》一書在理論上的開創[①]。她的書旨在以新的觀念重寫歷史,打破五四以來對傳統中國女性的刻板印象,把被掩埋和歪曲的那一部分重新展現出來。在她的筆下,女性不再可憐、被動、無助,而是生動、活躍、積極地進行著各種社會活動和文化創作,即使是纏足的束縛和閨閣的高牆也不能將她們隔離禁錮。高彦頤的研究的重要意義不在她所講述的故事本身,而是她所開啓的重新敘事的角度。"横看成嶺側成峰",她所展示的是一道道站在女性主體的角度重觀歷史的嶄新風景。

高彦頤雖然是社會歷史學家,旨在展示以文學活動爲基礎的女性文化,而不是文學活動本身的研究,但是大大推動了文學研究的發展。只有把女性放在中心地位,重讀歷史,才能讓學者們看到以前視而不見的東西。待人們開始尋找那一段失落的歷史,他們才發現,我們的圖書館,北京、上海,甚至美國、日本,原來收藏著如此豐富的被歲月塵封的書寫,在那裏静悄悄地等待著重新被發現。經過二十多年的挖掘整理,學者們已經展示了明清兩代衆多的女性詩歌總集、别集以及其他文類的創作。越來越深入的研究還發現,在傳統中國的最後兩個朝代,女性文學活動不僅空前繁榮,甚至在盛清時代已從邊緣走到了中心。惲珠的《國朝閨秀正始集》的發表及廣泛流傳,標誌著女性詩歌的地位已經提升到國家王朝文化事業的高度,女性詩人已與男性並駕齊驅,分庭抗禮[②]。

這些重要發現的意義不僅在於"還原"了一部分被遺忘的女性歷史,而且

---

① Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

② 關於惲珠和她的詩集,參見Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*, Stanford: Stanford University Press, 1997, Chapter 4;及筆者,"Gender and Textual Politics during the Qing Dynasty: The Case of the *Zhengshi ji*", Harvard Journal of Asiatic Studies 69.1 (2009), pp.75—102.

提醒了我們歷史是需要不斷地被重新認識的。對於文學研究者來説,在瞭解了這段歷史後,還要在特定的歷史背景中,更深入地研究性別到底在文學的創作和發展中起了什麽作用,作爲一個有性别特徵的創作群體,女性作家與文學實踐有什麽特有的關係,她們是否以什麽特有的方式來參與文學實踐。

女性形象與聲音的文本表現

美國女性主義文學批評是從"婦女形象批評"開始的。批評家們分析男性作家筆下的女性,揭示男性由於自身角度和利益的局限而對女性形象的偏頗塑造。這一批評有著明顯的政治目的,是爲了使當代女性讀者脱離男性偏見對自身成長的影響。以性别爲着眼點研究中國文學史的學者們,雖然没有明顯的與現實社會相關的政治目的,但由於男性在文學文化實踐上的長期統治地位,考察分析先前的(當然大多是由男性創作的)文學傳統也是他們研究的必由之路。在這方面英語學術界頗有幾篇研究傳統女性形象的文章發表,但是在理論上探討得比較系統深刻並和女性創作密切相關的應該是Maureen Robertson和方秀潔(Grace S. Fong)早期寫的兩篇文章。

Robertson 發表在1992年《清史問題》"詩歌與明清女性文化"專號上的文章《發出女性的聲音:女性主體的構建》探討了《玉臺新詠》詩集中的女性形象,以期與後世女性詩人的創作進行對比[①]。Robertson 選取《玉臺新詠》爲考察物件,這是對中國詩歌傳統瞭解深刻的體現。這一代表著梁代宫廷文化即所謂的宫體詩風格的詩歌總集,收集了前代特别是漢魏時期的同類詩歌以及當代男性宫廷詩人發揚光大的詩作,承前啓後地建立了與正統儒家詩教相對立的有關女性情愛,陰柔華麗的詩歌主題和意象,對後代詩風有著極爲深刻和源遠流長的意義。具體而言,這一詩集塑造了依附於閨怨和艷情兩個主題的女性經典形象——美麗的與哀怨的女性。Robertson 利用弗洛伊德的心理學概念"窺視的本能"(scopophilic instinct),也就是窺視的快感,分析了宫廷男性詩人創作這些形象的動機以及男性讀者閲讀的效果。嚴肅的學者傾向于

① Maureen Robertson,"Voicing the Feminine: Constructions of the Gendered Subject in Lyric Poetry by Women of Medieval and Late Imperial China", *Late Imperial China* 13.1 (1992), pp.63—110.

反對套用西方理論解讀中國文化材料中孤立的例子,但是Robertson對佛洛伊德理論概念的借用具有系統性的解釋力,並且十分貼切。流覽詩集,我們會發現裏面呈現的女性形象,的確都是偶像式的(iconic)。她們個個有著如花的容顏和弱不經風的苗條身材。詩人對她們的相貌如癡如醉,不惜筆墨描繪細節,頭髮如何烏黑,皮膚如何白皙,以至手指如何纖細。這些女性不僅美麗,而且富貴,她們的服飾、家居環境,也都像她們的容颜一般,華麗、精美、細緻。可是這些美麗華貴的女性内心卻是空虛的,因爲她們得不到愛情,愛人離她們而去,她們在閨中空歎年華的流逝。這些形象對古典詩歌的讀者而言十分熟悉,但是Robertson對理論觀念的引進,啓發人們思考,爲什麽男性詩人如此千篇一律地描寫和塑造這類女性形象,没有日常家庭生活和其他人物的細節,只是美麗的女性孤單一人哀怨愛情的不幸。女性形象的被美化和物化折射了男性的控制和慾望[①]。

方秀潔的研究專注於詞這一文類,她探討了詞史與性别錯綜複雜的絞纏[②]。由於詞起源於音樂娱樂,特别是多由歌女表演的特殊歷史,以女性口吻表達愛情及其他委婉細膩的情感是詞的專長,由此形成後代詞家所謂的婉約派。和宫體詩一樣,在明清以前詞也是絶大多數由男性文人創作。五代時期的《花間集》可謂奠定了婉約詞的傳統。方秀潔引用"男性注視"(male gaze)這一西方的批評概念,指出男性經典詞作中的女性形象仍然流於表面的描寫,女性是男人視角下的客體,對女性内心和主觀性的挖掘不够。即使她們有聲音,也是通過她們的口吻表現男人想要她們表達的欲念。由於和娱樂及私生活關係更密切,詞作,特别是歡場歌伎表演的,更是有大膽的情色描寫和情欲的表白。

Robertson和方秀潔在她們的文章中都認定在女性大量創作以前,文學和語言是男性專屬和操控的,傳統經典的女性形象都是男權社會的産物。雖然這些主要由男性構建的文學傳統對後世的文學特别是女性的創作有著深刻的影響,但是那些千篇一律的美艷和哀怨的女性滲透著男性價值和偏好,不

① 至於後世對於這些女性形象的政治寓意的解讀,是另一個層面的問題,這裏不作討論。

② Grace S. Fong, "Engendering the Lyric: Her Image and Voice in Song", In Pauline Yu ed., *Voices of the Song Lyric in China*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp.138—143.

能代表女性複雜的現實和情感。當女性開始創作,兩位作者都指出,女性從自身的主體經驗出發擴充甚至有意改寫由男性構建的對女性形象狹隘的再現。她們在文中用絶大篇幅展示了女性特别是明清時代大批崛起的女詩人所創建的嶄新的女性形象和聲音。其他學者後來的研究也更豐富深入地考察了明清女性詩人如何對文學傳統加以改變,以及如何創立新的女性文化形象和理想。

Robertson在她的文章中指出,她旨在展示各歷史時期文本中産生的不同的女性聲音,也就是描述文本的不同。但是在强調以《玉臺新詠》爲代表的詩歌是男性偷窺慾望的表現以及女性對詩歌傳統的改寫(re-inscription)時,還是暗示了兩者之間的矛盾關係。雖然Robertson謙遜地表示她的文章只是在有限的篇幅内初步探討女性對男性文人傳統的改寫,她對文本的比較和細緻解讀還是非常讓人確信女性詩人的確有她們自身的角度和創造力。方文更明確地探討了當女性寫作時,她們和傳統文本的複雜關係。由於傳統文本和自身社會歷史條件與經驗不符,女性必須修正舊的詩歌形象以進行自我再現和表達。這兩位作者的研究中有兩個理論前提值得我們進一步探討。首先,先於明清女性的詩歌語言傳統是否應該定義爲男性的?這兩者之間是不是一個簡單的二分對立?其次,是否只有女性才能表達"真正的"女性現實?

的確,在明清文學女性崛起之前,無論詩、詞,詩歌的創作是由男性文人統領的。不僅是以上兩位作者,其他學者如Paul Rouzer的研究也揭示了像宫體詩這樣專門描寫女性的詩作是在一個宫廷詩人組成的男性社交文化圈内相互角逐美色比賽文筆的氛圍中誕生的[①]。但是,我們是否能就此認定這是一個完全排斥了女性視角和慾望的純男性建構呢?《玉臺新詠》所收入的大量漢魏時就流行的樂府以及詞這一文類的産生和發展不僅與男女共創的民歌有著淵源,而且文人的創作也在很大程度上從和歌妓戀愛言情中獲得靈感。我們可以説由此産生的艷情與閨怨的詩歌傳統是男女互動的産物。女性在産生這類詩歌過程中的積極角色不應被忽視,即使最後執筆的不是她們。女性被代言,但是她們

① Paul F Rouzer, *Articulated Ladies: Gender and the Male Community in Early Chinese Texts*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

參與創作並認同詩作中所表達的女性情感。李清照的詞作便是對這一傳統繼承和發揚光大的最好例子。她用自己細膩和豐富的主觀感受和對語言的天才創造力將閨怨發展到極致。明清女性的文本中也大量繼承了這一詩歌傳統,用只有細微的不同的聲音描述著人們所熟悉的閨中情景和故事。雖然明清之前就延續下來的女性形象很有限、偏頗,並且十分簡化,與複雜的尤其明清時期的女性社會現實不符,但是當明清文學女性不斷湧現,帶來文學新氣象時,我們是否能説這些女性詩人創作的女性形象和聲音就一定代表一個"真正的"和男性對立的女性意識,或者所謂的"女性原生態"呢?

筆者認爲不應該把先前的詩歌傳統和後來的發展簡單地當成男性與女性意識的對立。所謂"男性建構"和之後的女性主體創作,是不在同一個歷史平面上的,而是歷史縱向發展的結果。如同我們不能説《玉臺新詠》和《花間集》完全是男性的構建,我們也不能説女性主體創作的形象就能代表他們自己的原生態。她們的文本再現還是滲透了男權社會的意識形態和價值觀。也許並没有一個獨立在意識形態和話語之外的女性原生態。簡言之,明清前後詩歌中對女性風貌的不同再現可以看作是不同歷史時期對女性聲音和形象的不同構造。下文將進一步討論二者之間的聯繫以及女性作家到底扮演了什麽角色。

女性經驗、主體和文學創造力

如果不考慮文本産生的個人和歷史背景,任何性别的再現都可以是一種表演效果,作者的性别可以完全與文本的創作無關。我們常聽説有人這樣描述一位女作者的風格:"她以*女性特有的*細膩……",但其實男性也可製造與模仿任何女性口吻,反之亦然。中國歷史上男子長期地大量地模擬閨音,説明女性聲音可以只是一種文本效果。更值得一提的是,在出現了大量反映明清女性現實和理想的新聲音和形象之後,也逐漸出現了男性詩人對此的再度模仿,比如民國男詩人周實的所謂"新式閨情"作品[1]。性别角色的可扮演性

① 參見劉納,《嬗變:辛亥革命時期至五四時期的中國文學》,北京:中國社會科學出版社,1998,85—99頁。

已是性别理論的共識。Robertson 在文章中運用"女性特徵的"(feminine)及"男性特徵的"(masculine),而不是"男人的"和"女人的"這樣的概念,就是强調男性和女性的概念是社會和文化的形成,而不是基於生理的構造①。這裏再次强調是爲了使我們避免在文學研究中性别本質論(或作唯本主義,essentialism)的傾向。

如果不管是男性還是女性形象和口吻都是一種話語構成和文本表演,那作者的性别到底還是不是一個影響創作差異的關鍵因素?歷史事實的確是由於大批明清文學女性的崛起和她們的文化發展帶來了詩歌傳統的嬗變。我們對這一新女性詩歌的發現,也是我們把女性放在中心地位重新考察中國文學史的結果。那麽我們在研究中應該把性别差異落實在哪裏?如何既承認女性的主動力,又避免性别本質論呢?

1. 女性中心和女性經驗

美國女性主義文學批評到了70年代發展出了"女性中心"批評。早期以埃倫·莫娥斯(Ellen Moers)的《文學婦女》爲代表,後期以埃琳·肖沃特(Elaine Showalter)的《她們自己的文學:從布朗特到萊辛》及桑德拉·吉伯特和蘇珊·古巴爾的《閣樓上的瘋女人:婦女作家與19世紀的文學想像》爲代表,批評家們認爲女性有自己特别的歷史,因而也有自己的文學,主張整理女性自己的文學傳統,建立自己的批評體系②。以這樣的理論爲出發點,他們對於女性作家和作品的研究取得了很多建設性的成果:引起讀者對一批英國女作家的關注和重新評價,探索女性不同於男性的創造力,以及她們與文學和歷史的特殊關係。但是他們所堅持的女性經驗和文學的内在統一性,以及對女性文本的解讀方法,遭到了理論家托麗爾·莫娃(Toril Moi)等的尖鋭批評③。她從後現

① Robertson, "Voicing the Feminine",pp.67—68.

② Ellen Moers, *Literary Women*. New York: Doubleday, 1976; Elaine Showalter, *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing*. Princeton: Princeton University Press, [1977] 1999; Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*. New Haven: Yale University Press, [1979] 2000.

③ Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London and New York: Methuen, 1985, pp.50—69; pp.75—80.

代主義的角度暴露肖沃特等的理論不足，指出她們所尋求的女性自己的文學史就是性別本質論的體現，所追求的統一的女性自我其實就是父權社會的價值觀，而且在文本解讀中所持的文學對現實是鏡像式的反映模式，是對文學過於簡單化的認識，把文本的再現和作者經驗的等同，忽視了女性文本的文學性、開放性和多重性。

莫娃從後結構主義對自我、語言和文學更複雜的認識角度對美國女性主義文學研究的批評是中肯的，我們在進行文本分析時確實應該避免她提出的那些問題。但是，如珍妮特·陶德（Janet Todd）所指出，莫娃忽視了肖沃特、吉伯特和古巴爾等研究的範圍是限於活躍在19世紀的一批英國女作家，從而低估了她們的研究在這一歷史背景（context）下的有效性和重要意義[①]。在這個特定的歷史背景下，研究者是可以觀察到一個具有一定時代特徵，和男性相對來説不同的女性歷史和亞文化，而兩性生活的社會及文化條件的不同也的確可以影響到不同性別作家的創作，因而也就有一個可以把女性放到中心地位來相對獨立研究的文學史。在19世紀的英國，由於男性統領文學創作和發行市場，吉伯特和古巴爾是可以認爲筆專屬於男性，是男性創造力和權威的象徵，作爲後來者的女性作者與話語權的關係與男性作者不處於同一歷史階段，從而也就有著她們與文學創作微妙、複雜的關係。她們觀察到的女性對作者權的焦慮是有社會歷史的基礎的。至於作者的經驗如何在文本中得到曲折的反映，則另當别論。

明清女性文學研究的發展證明，在一個特定的歷史背景下研究影響女性作者的社會文化因素不但合理，而且有效。傳統中國社會家庭制度最顯著的特徵之一是，儒家所提倡和實踐的"内外有别"，把男性和女性不僅從日常起居，而且從社會分工上區分開來。對此《禮記》的《内則》有很具體的規定和闡述，也被之後類似的道德説教文本不斷地重複和更詳盡的發揮。從宋代開始，女性的社會位置和角色越來越被定位於閨閣之中[②]。這種制度化的性别區分使得女性的確有一個鮮明的與男性社會隔離開來的女性空間，以及置身

① Janet Todd, *Feminist Literary History: A Defense*. Cambridge: Polity Press, 1988, p.1.

② 關於宋代女性歷史，參看 Patricia Ebrey, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.

於這種空間之内的女性經驗。這對女性文化以及她們從事文學實踐的方式都有著深遠的影響。

"男子居外,女子居内","男不言内,女不言外"這樣的原則造成的最突出的問題就是,女性從事文學是不合禮法的,這就使得吉伯特和古巴爾所談的女性作家關於作者權的焦慮在明清中國成爲一個特别普遍的問題,尤其對於固守男女有别的舊式道德的人來説。也許這樣的焦慮對她們研究的英國女作家們來説還是一個曲折反映的問題,但是在明清女作家中卻是一個大多數人都覺得很迫切的問題,需要公開地、高調地回應,或辯解,或圓通,或作出焚稿等的掙扎姿態。而男性作者卻無需爲此受到困擾。

女性作者在歷史上也是經常被區别對待的。詩集的編纂者和文學批評家們(絶大多數是男性)在收集和評論她們的作品時,總是忘不了她們的性别。不管她們是被附着在集子的末尾,與和尚、鬼魂爲伍,或是被彙編爲專集,女性作者總是被作爲另類相待。對她們的作品風格的評價總是和女性性别身份相聯繫,或被贊有女性的細膩和清秀,或被贊脱離了脂粉氣,與一般閨閣中人不同。這種針對女性作者的有性别的批評視角和語言本身就值得研究,是可以提出女性有自己獨特文學史的一個角度。

作爲一個集體被社會區别對待的性别,女性作者也比男人更明顯地表達自己的性别意識。雖然男性可模仿女性文本,但是因爲切身的體驗,對性别歧視的不滿和反抗只在明清女詩人的作品中有集中的體現。最有説服力的例子莫過於從清初到清末近三百年跨度中女詩人關懷一致、語調相似的《滿江紅》詞作。篡用男性文人的用《滿江紅》表達英雄主義和壯志未酬的苦悶這一傳統,女性詞人諸如活躍于清初的顧貞立,道光咸豐年間的沈善寶,和晚清的秋瑾相互呼應,以激烈的情懷和措辭抒發了對社會强加給女性的不公待遇的怨憤,發出了對性别歧視最憤懣的聲音:"算縞綦、何必讓男兒?天應忌!""算古來,巾幗幾英雄,愁難説!""身不得男兒列,心卻比男兒烈!"[1]

雖説通過閲讀經驗、模仿和想像力,女詩人的筆觸可以無所不及,但是受

① 見拙文:"Engendering Heroism: Ming-Qing Women's Song Lyrics to the Tune *Man Jiang Hong*", *Nan Nü* 7.1 (2005), pp.1—39.

切身經驗的限制，很多女性作品的主題範圍就整體而言比男性詩歌狹窄得多。這也許是爲什麼胡適會得到"三百年來女性的作品大多爲繡餘、爨餘之作"這樣一個印象。基於閨閣的女性經驗的確影響了女性的寫作視角，使得她們有時不可避免地把性别的烙印帶入文本。比如，在寫山水詩時，她們可以模仿男性經典作品，構築一種無性的非個人化的視野，但是我們也常常觀察到有些女詩人由於長期居於閨中，難得遊歷山水的親身體會，總是要表達自己見到大千世界，像小鳥出籠般的驚喜和興奮。例如，駱綺蘭在《登茅山頂》一詩中訴説自己對茅山的嚮往之情時寫道："苦爲巾幗縛，無由踐仙界"，"疇昔鳥居籠，今朝舟出隘。"[①] 無獨有偶，謝秀孫在《自翠微山望金精》中也禁不住評論自己因性别受到的局限："自憐長閨房，荏苒秋草暮。結廬十五載，不識金精路。"[②]

以上幾點粗略的觀察，已經説明在一個 具體的歷史文化的環境(context)中探討女性經驗，仍然是一個探討性别如何影響文學創作和批評實踐的非常有成效的方法，可以促進文學研究的新發現。受益于美國女性主義文學批評，研究明清女性詩歌的學者們注重女性主體和女性經驗，但同時也在理論上避免重複那些被後現代主義理論所詬病的不足。

2. 女性主體與話語生成

如何從女性文化、女性經驗，到女性文本？如何既在一定歷史背景下承認女性作者的創造力，又在理論上避免簡單的反映論、性别本質論呢？在此，筆者贊同一種綜合了美國女性主義以及後結構主義理論的思考角度和研究方法，也就是研究在具體的歷史文化演進中各種女性身份、主體在話語中的形成和嬗變，以及由此帶來的文本變化。

什麽是身份(identity)，什麽是主體(subject)？這兩個概念經常可以互换，不同的只是從哪個角度來談。身份是從客觀的角度，而主體則從主觀。舉例簡單來説，在明清這樣的歷史背景下産生的各種有關女性類别的名詞，諸如

① 袁枚，《隨園女弟子詩選》卷三。

② 惲珠，《國朝閨秀正始集》卷三。

才女、思婦、閨秀等都屬於這類概念範疇。西方學者和思想家關於身份和主體有很多理論和研究。女性主義後期尤其關注主體政治,受拉康和 Julia Kristeva 的啓發,對主體的思考傾向於只研究在語言層面上對主體的話語性(discursive)建構,不區分個人(individual)與社會或言語構建的主體。換言之,没有結構之外還没被構建的獨立的、完整的個體。這樣的理論不談及或承認在言語或意識形態結構以外的個人空間和自由。因而女性對父權制的反抗只能是破壞和解構現有的秩序,這是對女性個人能動性非常消極和有限的承認。但是歷史的發展和文學的創新揭示出個體的能動性和創造力遠遠超乎這樣的消極反抗。也許個人不能完全脱離意識形態和流行話語,但是語言的工具性和開放性,以及意識形態的多重性、複雜性,可以使個人有在各種主體之間選擇、遊移的可能性,並運作各種流行話語或解構、建構各種主體。Julia Kristeva 認爲主體總是在形成過程中,常常是矛盾的,支離破碎的,又總是在尋求統一,這個動態的論點,其實已經暗示了個體在被社會主體的構建中有一定程度的自由和能動性。

Robertson 的另一篇經典之作《改變主體:作者序與詩中的性别和自我書寫》深入探討了明清女性詩人在各種文本中自我再現的複雜性[①]。這種複雜性首先表現在女性詩人主體身份的三種不同層次:1) 存在主體,即文本之外,現實生活中的詩人;2) 作者主體,也就是存在主體扮演的作者角色,通常在自序中更明顯地描述出來;3) 文本中的主體,也就是詩歌文本中構建的各種主體。由於第一種其實不可能接觸到,Robertson 在文中主要討論的是第二種和第三種主體。她發現在明清中國,很多女性詩人其實很難獨立創作,她們的創作和自我表述總是會體現出她們對所屬社會群體的意識,會介意别人的評價,所以會有意地在詩集的序言中塑造一個既符合文學風雅又符合女性美德的形象,爲自己的文學活動作出辯解。結果就是經常導致相互衝突的、分裂的自我再現。和序言不同,由於詩歌傳統的複雜多樣,在詩歌中作者可以有相對多的自由,脱離自己的現實生活,通過各種主體發聲。但是由於詩歌長

① Maureen Robertson, "Change the Subject: Gender and Self-inscription in Authors' Prefaces and 'Shi' Poetry", in Ellen Widmer and Kang-i Sun Chang, eds. *Writing Women in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

期由男性文人所統領,他們已經奠定了很多傳統慣例,所以女性在習得詩歌傳統並自己進行創作時便要經歷以下三個過程:1)(重複)表演(performance);2)改寫(re-inscription);3)發明創造(invention)[①]。前兩個指女性詩人如何延續舊的詩歌慣例並有所變通,比如如何改造杜甫的詩歌使之爲自己的自我表達服務。最後一個指她們完全創新出前所未有的聲音,比如對性别不平等的批評和對女性友誼的表達。

Robertson 的文章響應了 Kristeva 等的關於女性主體的理論,在一個特别具體的歷史文化的環境中説明了女性主體很少是統一的,一致的,完整的,而經常是錯綜複雜的,甚而矛盾的,被很多外在因素干涉過。所以希望通過女性文本去探討一個所謂的女性原生態是把文本透明化,無視文本的複雜曲折性。但同時通過對明清女性在詩歌中不只是沿襲詩歌傳統而是還改寫和創新的展示,Robertson 的研究更進一步地説明了女性在特定環境下的積極創造力。在展示女性詩歌中的新氣象時,她指出在女性的筆下最顯著的變化便是對閨房的重新塑造。在先前男性文人筆下美麗、哀怨、孤獨的女性被生活積極充實的女性所取代,她們從事各種諸如刺繡、吟詩、下棋、書畫、參禪、持家、教子等文化和家庭活動;空寂無聊的閨房變成了意蘊豐富又有趣味的女性文化空間。"女性作者從男性的手中把閨房争取回來,變成真正屬於自己的居家空間。"[②]

傳統中國有關女性的詩歌,不管是男性文人還是女性作者創作,其核心可以歸結爲是圍繞著閨房這一女性社會和文化的空間對女性主體身份的各種建構。在 Robertson 的啓發下,筆者的專著以閨閣爲核心概念和組織框架,系統地探討了明清女性詩歌中與性别有關的女性主體和意象的傳統與嬗變[③]。在書中,筆者以閨閣爲樞紐,使得明清女性的詩歌上接閨怨詩歌傳統,横聯當代有關閨范的道德文本,再考慮社會歷史條件和個人背景,構建了一個系統地考察女性詩歌創作方式的批評模式。這個模式既考慮影響女性作

① Robertson, "Changing the Subject".

② Robertson, "Changing the Subject", p.200.

③ *Women's Poetry of Late Imperial China: Transforming the Inner Quarters*, Seattle: University of Washington Press, 2012.

品的一些結構性常量因素,也考慮一些變數因素。圍繞著女性閨房,既有上千年來詩歌傳統遺留下來的艷女、棄婦的形象,也有當代性別意識形態中對恪守婦德的閨人、閨秀的塑造。這些多樣甚至相互衝突的女性主體使得女性詩人在詩中構建自我形象時必須做出自己的選擇或修正。隨著明清女性文化的發展,對於大多有文化、有社會性别意識的女性,具有色情傾向以及被動無助的閨中怨婦顯然不符合她們當代正統的美學和道德標準。所以取而代之的是她們對體現時代精神的閨秀身份的建構[①]。在女性詩歌從晚明到盛清時代逐漸取得前所未有的發展走向高峰的過程中,對於閨秀身份的建構是帶來女性詩歌新氣象的社會文化動力之一。從"行人消息斷,空閨静復寒"到"此味近來頗自適,空閨兀坐趣悠然",從"悔教夫婿覓封侯"到"芳心原不悔封侯",從"纖腰轉無力,寒衣恐不勝"到"閨人欲負戈"和"深閨有願作新民[②]",讀者可以看到閨房在詩歌中的表述隨著歷史的變遷與時俱進,閨秀身份的含義也在不斷地被重新書寫,從而也就産生了文本的顯著變化。

滲透著明清女性文化價值理想的新形象和新氣象,應該歸功於明清受教育和從事文化活動的女性集體的出現,但是這並不見得這個文化圈的内部總是統一的,同質的。女性作家也有千差萬别的個人社會背景、經驗和身份認同,而且會不可避免地把這些帶入文本的創作中。她們的靈感也許不是來自天邊或自身的神秘律動,但是由於自身的背景、經歷、思考角度,甚至性格的不同,她們在文本中選擇的主體位置或者個人立場也可以是多樣的,她們可以選擇扮演男性,個體女性,甚至無性别的非個人化的各種角色和聲音。因而,在研究了明清文學女性作爲新的文學創作集體的同時,學者們也充分地重視了她們之間的個體差異。除對縉紳女性——明清時期特别是清代最大的作者群的研究以外,名妓和尼冠的歷史和作品也受到了大量關注,比如管佩塔(Beata Grant)對尼姑詩作的整理、翻譯和考察[③]。在自己的新書中,方秀

① 見筆者,*Women's Poetry of Late Imperial China*,第二章。

② 所引詩句分别出自《玉臺新詠》卷八(北京:中華書局,1985);冰月,《暮春感懷用陸放翁韻》,《正始續集》卷六(紅香館,1831);王昌齡,《閨怨》,《全唐詩》卷一四三;楊素書,《閨情》,《正始續集》附録(紅香館,1836);《玉臺新詠》卷八;秋瑾,《感事》,《秋瑾全集》(長春:吉林文史出版社,2003),109頁;吕碧城,《書懷》,《吕碧城詩文箋注》(上海:上海古籍出版社,2007),1頁。

③ Beata Grant, *Daughters of Emptiness: Poems of Buddhist Nuns*. Somerville: Wisdom Publications, 2003.

潔甚至有對性别構造中女性内部分化更細緻的觀察，比如正室之外的側室也就是妾的身份可以影響到像沈采這類作者的作詩傾向[①]。被稱之爲"清代女性詞壇異數"的顧貞立，在她的作品中通過横掃一切約束女性的世俗慣例而自我放逐的姿態，更是昭示了一個非常個人化的立場[②]。

當然必須指出，她們所受的最大的影響還是來自男性文人主導的大的文化系統。女性文化有自己的特點，但卻從未與大文化圈隔離，以各種方式與男性文人文化的互動從來都滲透其中。孫康宜早期的一篇文章，雖然篇幅不長，但是卻卓有見地地指出了兩性文化的共通之處[③]。明清女性所塑造的最常見的雖處閨中，卻不施脂粉而從事文墨的女才子形象，便是對這一觀點最好的例證。顧貞立等女性對社會强加在自身的性别角色進行反抗，追求狂放不羈、嘯傲江湖的另類形象。其實這一江湖狂客的主體身份一直都存在于男性文人的理想中，尤其在晚明時期特别突出。

縱觀中國歷史，可以説女性身份的構造和變更比男性身份頻繁得多。從貞烈之女到才女，從閨秀到名媛，在每一次重大的社會變革時，女性總是被推到最前沿。男性絶對參與了對女性主體的構建，但是女性主體的嬗變特别是在文本中的自我再現，的確依賴於女性自身的主動力。明清文學女性崛起後，由於和她們的主體經驗直接相關，或者是切身的主體政治需要，她們比男性更關注女性形象的塑造並在文本中做出反應。這是爲什麽縱觀明清男性詩歌，會看到絶大多數男性詩人還是熱衷於對艷情和閨怨傳統的延續，而嶄新的女性形象和聲音則來自于文學女性的彤管濤箋。

雖然明清女性文學作爲一個學術研究新領域出現已經有二十年了，但由於梁啓超和胡適等人的影響，這一段文學過去被掩埋了許久，説起有關女性的詩歌，大多數人還是只知道《玉臺新詠》和《花間集》以降、明清之前所建立

---

① Grace S. Fong, *Herself and Author: Gender, Agency and Writing in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008, pp.54—84.

② 關於顧貞立的生平詩詞總評介，參見鄧紅梅，《女性詞史》，濟南：山東教育出版社，2000, 257—270頁。關於顧貞立詞中複雜的個人立場的表現，見拙作，*Women's Poetry of Late Imperial China*，第三章。

③ Kang-i Sun Chang, "Ming-Qing Women Poets and Cultural Androgyny", *Tamkang Review* 30.2 (1999), pp.11-25.

的艷情閨怨傳統。即使有的(比如梁、胡)承認這段文學史的存在,卻以偏概全地認爲明清文學女性不過是對以前閨怨傳統的簡單延續。明清女性的創造力,她們文學聲音的多樣性、複雜性才剛剛開始被挖掘,被認識。希望通過研究,文學實踐中更多的可能性得到展示。歷史永遠都是可以被重新認識的。

Female Voice and Subjectivity: Theories and Approaches in Western Scholarship on Ming-Qing Women's Poetry

Abstract: Based on the English scholarship on Ming-Qing women's literary culture, this article discusses several theoretical concepts critical to the field: women's experience, literary voice, and subjectivity. Throughout the discussion, the author aims to demonstrate how we should take into account gender difference in the study of women's writings, and how we should both recognize the agency of women writers and avoid the tendency of essentialism.

Writing Women of Dynastic China: A Bibliographical Survey of English-Language Scholarship

Wilt L. Idema

When Samuel Wells Williams (1812—1884), one of the earliest American missionaries and diplomats in China, summarized his knowledge of the Qing empire for the Anglophone world in his *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts and History of the Chinese Empire and its Inhabitants* (1857), he also discussed the literary activities of women in China during the first half of the nineteenth century, about which he reached the following very positive comment:

> The pride taken by girls in showing their knowledge of letters is evidence that it is not common, while the general respect in which literary ladies are held proves them not to be so very rare.

To fully understand this judgment we have to realize that Samuel Wells Williams had left the United States before women colleges had become common, and that his remarks about the literacy of women were based primarily on the observation of the upper classes in southeastern China. By the second part of the nineteenth-century China, when women colleges had become quite widespread in

Author Affiliation: Harvard University

the United States and the missionaries were focusing more and more of their attention on the lower classes, they increasingly developed a discourse that stressed the backwardness of China to defend their presence in China despite their limited success in converting the Chinese to Christianity. In this discourse, the backwardness of China was most conspicuously displayed by its oppression of women, and the oppression of women most clearly manifested by the custom of bound feet and the almost universal illiteracy of women. By the end of the nineteenth century and in the early decades of the twentieth century, this missionary discourse on China' s backwardness provided one of the sources for the rhetoric of Chinese reformers and revolutionaries alike, who all stressed China' s backwardness in order to strengthen their argument for a total overhaul of Chinese institutions. Even when reformers such as Liang Qichao 梁啓超 (1873—1929) were well aware of the wide-spread literary activities of elite women, they dismissed their poetry and other literary works as irrelevant, and compared the learning of these women negatively with the "practical learning" of the first few American-trained Chinese female doctors. As a result of this dismissal of women' s writings by late-Qing reformers and May Fourth intellectuals, only a few token women were granted a modest spot in the master narrative of the history of Chinese literature as it was developed in the early decades of the twentieth century. ①For almost a century the list of women to be encountered in general surveys of Chinese literature would be limited to Ban Zhao 班昭, Li Qingzhao 李清照, and Qiu Jin 秋瑾. Publications on other women writers were far and in between, as were general surveys of women' s literature in dynastic China. Such publications came to an almost total standstill after 1949. This situation would only change in the 1980s and 1990s, when first some of the earlier studies were reprinted. Later a gradually

① Also see Ellen Widmer, "The Rhetoric of Retrospection: May Fourth Literary History and the Ming-Qing Woman Writer," in Milena Doleželová-Veligerová and Oldrich Král, eds., *The Appropriation of Cultural Capital: China' s May Fourth Project* (Cambridge, M.A.: Harvard University Asia Center, 2001), pp. 193—225.

expanding stream of editions and monographs emerged, and now in the early years of the twenty-first century there exists a vital and growing interest in women's literature of the traditional period. In view, however, of the long neglect of writing women of traditional China in China itself throughout the twentieth century, scholars outside China can hardly be blamed for being late in discovering the quantity and quality of poetry, prose, drama and narrative ballads composed by the writing women of dynastic China.

English-language scholarship on writing women from the period ca. 1920—ca. 1950

The European sinological tradition of the first half of the twentieth century was dominated by the study of China's ancient history and philosophy. When James Hightower in his *Topics in Chinese Literature* of 1949 surveyed the existing Western studies of Chinese poetry and prose, he even declared: "The few existing Western language studies on purely literary topics are seldom of any use." This assessment may well be too severe in view of for instance the fine translations and studies of someone like Arthur Waley. Most of the studies and translations of Chinese literature from this period were, however, done by amateurs, and while their efforts were commendable for their times, from a later perspective their works often suffer from many defects. As publications on Chinese literature were so limited in number to begin with, it will come as no surprise that publications on women's literature were very rare indeed.

In the early years of the twentieth century the tragic fate of Qiu Jin (1875—1908) created quite a stir. Lionel Giles published an English translation of Tao Cheng-chang's *The Life of Ch'iu Chin* (Leiden: E.J. Brill, 1913), which he followed up with a short biography he himself wrote of this late-Qing nationalist and feminist, entitled *Ch'iu Chin: A Chinese Heroine* (London: East and West, 1917, also reprinted in *Nine Dragon Screen: Being Reprints of Nine Addresses and Papers Presented in the China Society, 1900—1945* [London: The China Society,

1965], pp. 1—21). This would remain the most detailed account in English until Mary Backus Rankin published her well-researched article, "The Emergence of Women at the End of the Ch'ing: The Case of Ch'iu Chin," in Margery Wolf and Roxane Witke, eds., *Women in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1975), pp. 39—66.

Two American women are responsible for the most important English-language studies in this period of Chinese writing women. Nancy Lee Swann (1881—1966) published a monograph on the Han-dynasty historian, poet and moralist Ban Zhao in 1932 entitled *Pan Chao, Foremost Woman Scholar of China, First Century AD: Background, Ancestry, Life and Writings of the Most Celebrated Chinese Woman of Letters* (New York: The Century Co.). As the title makes clear, this monograph, based on the author's PhD dissertation, presents an exhaustive account of the life and times of Ban Zhao, and includes translations of all her known works. While recent years have seen the publication of a number of articles on Ban Zhao's life and works, they are yet to displace this study, which was reprinted as late as 2001 by the Center for Chinese Studies at the University of Michigan in Ann Arbor, with a new introduction by Susan Mann, a leading contemporary specialist on the social history of women of the late imperial period (pp. ix—xv). As part of her research on Ban Zhao and her times, Nancy Lee Swann also published an article on Ban Zhao's patron, Empress Deng 鄧皇后, as "Biography of Empress Teng," *Journal of the American Oriental Society* 51 (1931), 138—159. Her later scholarly work, however, was devoted to the socio-economic history of the Han dynasty.

Genevieve Wimsatt (1882—1967) left the United States upon graduation from high school and made a career as a journalist in China in the 1930s. Once in China, she also studied Chinese and produced a rhymed version of a drumsong (*guci* 鼓詞) based on a "youthbook" or *zidishu* 子弟書 version of the legend of Meng Jiangnü 孟姜女. Her other publications include a study of Chinese shadow plays, but also three imaginative retellings of the lives of Chinese women poets of the Tang and Song dynasties. Her first venture in this genre was devoted to the

mid–ninth century nun and courtesan Yu Xuanji 魚玄機, who was beheaded on the accusation of having murdered her maid. This book was published in 1936 by Columbia University Press in New York under the title of *Selling Wilted Peonies: Biography and Songs of Yü Hsüan - chi*. She followed this up with a *vie romancée* of Empress Yang 楊 of the Southern Song dynasty. Empress Yang was the wife of Emperor Ning—as Emperor Ning was mentally impaired, Empress Yang acted as his regent. She was a major patron of the arts and is also credited with the authorship of a series of fifty quatrains on daily life over the course of a year in the Inner Palace. ①This book was entitled *Apricot Cheeks and Almond Eyes* (New York: Columbia University Press, 1939). Wimsatt then turned her attention to the life and works of the Tang dynasty Chengdu courtesan Xue Tao 薛濤 (758—831), who became the subject of her *A Well of Fragrant Water: A Sketch of the Life and Writings of Hung Tu* (Boston: John B. Luce, 1945). Despite the fact that two of these books were published by a prestigious academic press, Genevieve Wimsatt's work would appear to have had little impact, especially when compared to the bestsellers of her contemporaries Pearl Buck (1892—1973) and Lin Yutang (1895—1976).

English–language scholarship on writing women from the period ca. 1950—1980

The western study of Chinese literature started to flourish after World War II, when an ever increasing number of universities in Northern America established departments of Chinese and Japanese language and literature on the model of other

① For a recent study of Empress Yang, see the chapter devoted to her in Hui–shu Lee, *Empresses, Art, and Agency in Song Dynasty China* (Seattle: University of Washington Press, 2010), pp. 160—218. This chapter includes a number of translations of poems inscribed on paintings by Empress Yang. Her palace songs have been studied by Maria Rohrer. *Fiktion oder Wirklichkeit? Die "Fünfzig Palastlieder der Kaiserin Yang (1162—1232 n. Chr.)" in Kontext der tradionellen chinesischen Dichtung*. Freiburger Fernöstlichen Forschungen Band 6 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005).

language and literature departments. The scholars appointed in these departments, following the model of these other language and literature departments, specialized in either the study of linguistics or the study of literature. If they specialized in literature, they often focused on the vernacular traditions of premodern fiction and drama rather than on classical poetry. In their emphasis on fiction and drama they not only followed the model of departments of English Language and Literature in those years, but also reflected the new respectability these subjects had acquired in China following the May Fourth Movement. But whatever the focus of their work, hardly any of the leading scholars of the 1950s to 1970s focused on the literature written by women. If they wrote on works written by women (or ascribed to women), it was usually in the context of some larger research project or scholarly agenda not related to women. For instance, David Hawkes' short but insightful article on Xi Peilan 席佩蘭 ("Hsi P'ei-lan," *Asia Major* Second Series 8 [1959], 113—121) is very much a footnote to Arthur Waley's earlier biography of Yuan Mei 袁枚 (*Yüan Mei, Eighteenth Century Chinese Poet*. London: George Allen and Unwin, 1956). In the same way, Hans Frankel's study of the three long poems attributed to Cai Yan 蔡琰, which concluded that none of these works could have been written by her ("Cai Yan and the Poems Attributed to Her," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 5 [1984], 133—156) was very much a part of his more extensive research on early *yuefu* poetry.①

The only woman poet to be studied repeatedly during this period was the Song dynasty lyricist Li Qingzhao. Hu Pin-ching devoted a slim volume to her life and works in the Twayne World Authors Series entitled *Li Ch'ing-chao* (New York: Twayne, 1965), and Lucy Chao Ho provided a translation of her lyrics in '*More Gracile than Yellow Flowers': The Life and Works of Li Ch'ing-chao* (Hong Kong:

---

① The publication of Rewi Ally, *The Eighteen Laments of Ts'ai Wen-chi: Later Han Dynasty* (Peking: New World Press, 1963) probably has to be understood in relation to the discussion on the authenticity of this text in the PRC in the 1950s. The main content of Robert A. Rorex and Wen Fong, *Eighteen Songs of a Nomad Flute: The Story of Lady Wen-chi* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1974) is the reproduction of a long scroll painting.

Mayfair Press, 1968). Other translations of her lyrics were offered by James Cryer (*Plum Blossoms: Poems of Li Ch' ing-chao*, Chapel Hill: Carolina Wren Press, 1984), Sam Hamill (*The Lotus Lovers: Tzu-yeh and Li Ch' ing-chao*, St. Paul: Coffee House Press, 1985), and Jiaosheng Wang (*The Complete Ci-poems of Li Qingzhao, Sino-Platonic Papers* 13 [1989]). The American poet Kenneth Rexroth collaborated with the Hong Kong scholar Lin Chung in producing *Li Ch' ing-chao: Complete Poems* (New York: New Directions, 1979). ①But curiously enough, when the well-known scholars of Chinese poetry James Liu and Kang-i Sun-Chang published their epoch-making studies of the development of the ci genre over the course of the Northern Song dynasty, neither included a chapter devoted to Li Qingzhao.

English-language scholarship on writing women from the period from ca. 1980 to the present

The relative neglect of Chinese women' s literature would come to an end in the 1980s. The second wave of feminism which started during the 1960s had by the 1970s resulted in a growing interest in women' s studies in many areas of academia. The feminist movement was not only embraced by the growing number of female academics (including those in Chinese studies), but also made more male scholars aware of gender issues. Particularly noteworthy was the growing interest in women (and the discourse about women) in historical studies, and the development of a growing body feminist literary criticism, with its distinctive French and American schools. By the 1980s the developments also made their impact increasingly felt in China studies. ②As of the 1990s the study of Chinese women in

① An earlier cooperative venture of this couple had been a small anthology entitled *Women Poets of China* (New York: New Directions, 1972).

② For an early article questioning many of the established views on women in traditional China, see Jennifer Holmgren, "Myth, Fantasy, and Scholarship: Images of the Status of Women in Traditional China," *Australian Journal of Chinese Affairs* 6 (1981), 147—170.

Chinese history and of writing women in imperial China had established themselves as major fields in Chinese studies. A number of established scholars now started to research women's issues, followed by an even larger number of scholars of a younger generation. The research on Chinese women writers of the Ming and Qing dynasties was greatly facilitated by the developments in China in the 1980s. After 1978, studies from the Republican period that had long been out of print were now reissued, often in revised form; many pre-twentieth-century works which only had been preserved in rare copies were now for the first time reprinted in photographic or type-set editions; and libraries that had been off-limits to foreign scholars for decades opened their doors once again.

Social histories

The first historian to devote a monograph to the social history of women in traditional China was Patricia Buckley Ebrey. Her book, *The Inner Quarters: Marriage and the Life of Women in the Sung Period* (Berkeley: University of California Press, 1993), included a chapter on women's literacy and women's participation in literature, but this was only a small part of a detailed account of the social position of women in Song society. [1] Dorothy Ko put much more emphasis on women's literary activities in her *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 1994). Strongly criticizing the May Fourth view of women as illiterate, Ko set out to show how in the late Ming and early Qing women succeeded in creating "a space of their own" through their literary activities. In order to make her case, Ko paid special attention to the social networks constructed by writing women.

---

① See also Bettine Birge, "Chu Hsi and Women's Education," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 325—367; Beverly Bossler, "Women's Literacy in Song Dynasty China: Preliminary Inquiries," in *Qingzhu Deng Guangming Jiaoshou Jiushi Huadan Lunwenji* 慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集 (Shijiazhuang: Hebei jiaoyu chubanshe, 1997), pp. 322—352.

While initially most of these networks were family-based, later such networks became more inclusive as women from different families came to share literary and social activities. As the background to this sudden explosion of literary activities by women Ko studied the publishing boom of the last century of the Ming dynasty, and the "cult of Qing." She also paid considerable attention to the activities of literate courtesans during this period. As a social historian, however, Ko was far more interested in the literary activities of women than in the actual literature that they produced, and she hardly if ever discusses the prose and poetry of the women writers of the seventeenth century in detail. Nevertheless, *Teachers of the Inner Chambers* probably did more than any other study to open the eyes of historians and students of Chinese literature to the richness and variety of women's writings of the late imperial period.

Dorothy Ko's monograph was followed a few years later by Susan Mann's *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1997). The "eighteenth century" of the title here refers to the period from 1683 to the eve of the Opium War. This broad survey of the lives of (elite) women during the High Qing contains a long chapter devoted to "Writing" (pp. 76—120), which opens with a detailed discussion of the debates of the late eighteenth century about the propriety of women taking part in literary activities. Whereas Yuan Mei became more outspoken in his support of writing women as he advanced in age, he was sharply criticized by Zhang Xuecheng 章學誠(1738—1801)in his *Fuxue* 婦學 (Women's Learning) and elsewhere. The chapter on "Writing" then continues with a detailed discussion of Wanyan Yun Zhu 完顏惲珠 and her *Guochao Guixiu Zhengshi Ji* 國朝閨秀正始集(Correct Beginnings: Women's Poetry of Our August Dynasty), an anthology covering over a thousand women poets. An appendix entitled "The Spatial Distribution of Women Writers in Qing Times" (pp. 229—234) documents the remarkable concentration of writing women in a few counties of western Zhejiang and southern Jiangsu. While Professor Mann repeatedly quotes female-authored poetry in her text, she mostly

does so to support her argument as a social historian, and only rarely ventures into a literary analysis of her materials. Most of her selections derive from the *Guochao Guixiu Zhengshi Ji*, although in the end she concludes that this collection "presents us with an excessively moralistic image of the female poet in the Mid-Qing era." (p. 218)①

Over the last few years, more dynasty-specific surveys of women's life have appeared, ② but none of them have had the same impact as the three studies mentioned above. The growing interest in women on the part of historians of China also has resulted in a number of edited volumes that contain articles devoted to women's writers or men's discussions of female literacy and its purpose. Once such volume is Christina Gilmartin, ed., *Engendering China: Women, Women Culture and the State* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1994), which contains one of the earliest English-language articles on women's script (*nüshu* 女書) literature, Cathy Silber's "From Daughter to Daughter-in-law in the Women's Script of Southern Hunan," (pp. 47—68). Another such volume is Harriet Zurndorfer, ed., *Chinese Women in the Imperial Past* (Leiden: E.J. Brill, 1999), which contains articles by Wilt L. Idema and by Beata Grant, respectively entitled "Male Fantasies and Female Realities: Chu Shu-chen and Chang Yü-niang and Their Biographers." (pp. 19—52), and "Little Vimalakirti: Buddhism and Poetry in the Writing of Chiang Chu (1764—1804)" (pp. 286—307). Harriet Zurndorfer is also the founding editor of *Nan Nü: Men. Women and Gender in Early and Imperial China*, a journal devoted to issues of gender in Chinese society (initially

---

① On this collection, see also Li Xiaorong, "Gender and Textual Politics during the Qing Dynasty: The Case of Zhengshi ji," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 69 No. 1(2009): 75—107; and "A New Feminine Ideal: The Case of *The Anthology of Correct Beginnings*," in her *Women's Poetry of Late Imperial China: Transforming the Inner Chambers* (Seattle: University of Washington Press, 2012), pp. 52—85.

② For instance, Victoria Cass, *Dangerous Women: Warriors, Grannies, and Geishas of the Ming* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1999); Brett Hinsch, *Women in Early Imperial China* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2002); Lisa Raphals, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China* (Albany: SUNY Press, 1998); Rowen R. Tung, *Fables for the Patriarchs: Gender Politics in Tang Discourse* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2000).

only in pre-modern society), published by E.J. Brill; since this journal's inception in 1999, it has published numerous articles on women's literature. Biographical materials on women are discussed in Joan Judge and Hu Ying, eds., *Beyond Exemplar Tales: Women's Biography in Chinese History* (Berkeley: University of California Press, 2011). The articles in this collection almost all concern writings by men about women, with the exception of the contributions by Wilt L. Idema[①] and Ellen B. Widmer.[②]

Conference volumes and anthologies

The growing interest on women's literature on the side of students of literature resulted by the early 1990 in a number of conference volumes and special issues of periodicals. *Late Imperial China* 13, No. 1 (1992) was a special issue, edited by Charlotte Furth, devoted to "Poetry and Women's Culture in Late Imperial China." It contained articles by Dorothy Ko, Susan Mann, Maureen Robertson, and Ellen Widmer. Dorothy Ko's contribution, "Pursuing Talent and Virtue: Education and Women's Culture in Seventeenth- and Eighteenth-Century China" (pp. 9—39) was a prelude to her monograph which was to appear two years later. Susan Mann's "'Fuxue' (Women's Learning) by Zhang Xuecheng (1738—1801): Chinese First History of Women's Culture" (pp. 40—62), provided a detailed analysis of the *Fuxue*, supported by extensive quotations. Maureen Robertson's article, "Voicing the Feminine: Constructions of the Gendered Subject in Lyric Poetry of Women of Medieval and Late Imperial China," (pp. 63—110), looked at the ways in which women managed to give expression to specifically female concerns in their poetry, despite the strict genre requirements of classical *shi* 詩 poetry and a preexisting tradition of female impersonation by

① "The Biographical and the Autobiographical in Bo Shaojun's *One Hundred Poems Lamenting my Husband*," pp. 230—245.

② "Women as Biographers in Mid-Qing Jiangnan," pp. 246—261.

male authors, which had largely fixated the topics and style of feminine poetry. Ellen Widmer's contribution on "Xiaoqing's Literary Legacy and the Place of the Woman Writer in Late Imperial China" (pp. 111—155) offered a translation of one of the earliest versions of this seventeenth-century legend and chronicled the extraordinary popularity of her story and her poems at the time. The issue was concluded by a comparative contribution by Marie Florine Bruneau, entitled "Learned and Literary Women in Late Imperial China and Early Modern Europe" (pp. 156—176). These articles were extremely important in setting a standard for scholarship on women's literature. *Writing Women in Late Imperial China*, edited by Ellen Widmer and Kang-I Sun Chang (Stanford: Stanford University Press, 1997) was based on the papers presented at a conference held at Yale in June 1993. While it contained a number of articles on female authors, many of the collected papers were in fact studies of works about rather than by women. We will discuss some of the papers later in this survey. Together with Grace S. Fong, Ellen Widmer also edited *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010). This volume was based on a conference held at Harvard in 2006.

A collaborative project that developed out of the Yale conference was a major anthology of classical poetry by premodern Chinese women. This anthology, edited by Kang-i Sun Chang and Haun Saussy, eventually appeared in 1999 as *Women Writers of Traditional China: An Anthology of Poetry and Criticism* (Stanford: Stanford University Press, 1999). It presents selections (mostly *shi* and *ci* 詞) of over one hundred and forty women poets from the last century of the Eastern Han dynasty to the final years of the Qing dynasty. Over sixty translators contributed to this unprecedented project. The translations are followed by a selection of critical writings on women's poetry written by women (pp. 669—718) and another selection of writings on women's poetry by male critics, such as Zhang Xuecheng (pp. 719—806). This latter section includes for instance a complete translation of Zhang Xuecheng's *Fuxue*. These appendices are extremely important in understanding

the traditional evaluation of women's poems and lyrics.

A second large anthology of women's writings, produced by Wilt L. Idema and Beata Grant, appeared five years later as *The Red Brush: Writing Women of Imperial China* (Cambridge MA: Harvard University Asia Center, 2004; revised edition 2007). [①] Like its predecessor, this anthology covers the two millennia from Ban Zhao to Qiu Jin. While it tries to be more selective in its coverage of women poets, it makes an effort to include also examples of religious poetry by both laywomen and Buddhist and Daoist nuns. It also broadens the scope of genres covered by including women's prose, and it includes separate chapters devoted to female-authored drama and "plucking rhymes" (*tanci* 彈詞). Furthermore, it devotes separate sections to vernacular fiction by women, women's oral literature, and writings in women's script. Where possible and meaningful, women's writings are introduced in the context in which they have been preserved. For instance, when introducing the writings of Ban Zhao, many of which have been included in her biography in the *Hou Hanshu* 後漢書, Idema and Grant present a complete translation of that biography, including Ban Zhao's own works, rather than only translating her works and summarizing the biographical information. [②] The various selections are placed within a continuous narrative, which further provides background information, essential to a better understanding of the translated texts. Whenever needed, Idema and Grant also discuss the problematical authenticity of writings attributed to women. Apart from these two very large and comprehensive works, there also appeared a number of smaller anthologies with a more restricted focus. For instance, Beata Grant published an anthology of poetry of Buddhist nuns through the ages, as *Daughters of Emptiness: Poems of Chinese Buddhist Nuns* (Boston: Wisdom Publications, 2003), while Jeanne Larson published *Willow,*

① This book was partly based on an earlier Dutch language publication by Wilt L. Idema, *De onthoofde feministe* [The beheaded feminist] (Amsterdam: Atlas, 1999).

② The Chinese texts translated in *The Red Brush* are available on the website of the Washington University in St. Louis, at http://digital.wustl.edu.

Wine, Mirror, Moon: Women's Poetry from Tang China (Rochester: BOA Editions, 2006).

Women Writers from the first century BCE to the sixteenth century CE

Over the past two decades, the overwhelming majority of English-language publication on premodern women's literature has been devoted to the women writers of the last century of the Ming and the nearly three centuries of the Qing. This does not mean, however, that the major writers from the preceding centuries have been ignored. Concubine Ban 班婕妤, the great-aunt of Ban Zhao, is the subject of an article by David Knechtges, "The Poetry of an Imperial Concubine: The Favorite Beauty Ban," *Oriens Extremus* 36 (1993), 127—144. ① A translation of Ban Zhao's *Dongzheng fu* 東征賦 (Rhapsody on a Journey to the East) was provided by the same author in his Xiao Tong, *Wen Xuan or Selections of Refined Literature*, Vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 1987), pp. 173—179. General portraits of Ban Zhao are provided by Lily Xiao Hong Lee ("Ban Zhao (c. 48-c. 120): Her Role in the Formulation of Controls Imposed upon Women in Traditional China," in her *The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women* [Broadway NSW: Wild Peony, 1994], pp. 11—24), and by John E. Wills ("Ban Zhao", in his *Mountain of Fame: Portraits in Chinese History* [Princeton: Princeton University Press, 1994], pp. 90—99). Despite Ban Zhao's own preface which clearly states that her *Nü jie* 女誡(Precepts for My Daughters) was intended as advice for young girls on the eve of their marriage, this work still often is translated as "Precepts for Women," and Ban Zhao is still often presented as a propagandist of patriarchal ideology. Yu-shih Chen, however, in her "The Historical Template of Pan Chao's *Nü-chieh*," *T'oung Pao* 82 (1996), 229—257, argues that the *Nü jie* was

① The biography of Concubine Ban had earlier been translated by, Burton Watson, in his *Courtier and Commoner in Ancient China: Selections form the History of the Former Han by Pan Ku* (New York: Columbia University Press, 1974).

composed as a guide to cynical power politics at court for her pupil Empress Deng, a view that may be equally of the mark.[1] Xia Xiaohong, "New Meanings in a Classic: Differing Interpretations of Ban Zhao and her *Admonitions for Women*," in Tao Jie et al., eds., *Holding Up Half the Sky: Chinese Women Past Present, and Future* (New York: The Feminist Press at the City University of New York, 2004), pp. 1—16, shows how proponents of women's education at the end of the Qing first hailed Ban Zhao as a proponent of women's education, but subsequently condemned her as a spokesperson for the traditional repression of women.

The female-authored moralistic tracts for women from a later date do indeed address the duties of a married woman as a daughter-in-law, a mother, and a wife. The *Nü xiaojing* 女孝經 has been translated by Patricia Buckley Ebrey as "The *Book of Filial Piety for Women* Attributed to a Woman Née Zheng," in Susan Mann and Yu-yin Cheng, eds., *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp. 47—70. The use of this text and its illustrations have been discussed by Julia Murray, in "The *Ladies' Classic of Filial Piety* and Sung Textual Illustration: Problems of Reconstruction and Artistic Context," *Ars Orientalis* 18 (1998), 95—129, and in "Didactic Art for Women: The *Ladies' Classic of Filial Piety*," in Marsha Weidner, ed., *Flowering in the Shadows: Women in the History of Chinese and Japanese Painting* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), pp. 27—53. Robin R. Wang, *Images of Women in Chinese Thought and Culture: Writings from the Pre-Qin Period through the Song Dynasty* (Indianapolis: Hackett, 2003) contains not only translations of Bao Zhao's *Nü jie* (pp. 177—88) and of *Nü xiaojing* (pp. 372—90), but also of the *Nü Lunyu* 女論語 (Analects for Women; pp. 327—40).

Throughout later ages, Xie Daoyun 謝道韞 (fourth century) would remain the quintessential image of the female poet, even though her fame was basically based

---

① Also see Sherin Wing, "Technology, Commentary and the *Admonitions for Women*." *Journal of International Women's Studies* 5.1 (2003), 42—66.

on a single line of impromptu verse. Lily Xiao Hong Lee devoted a chapter to Xie Daoyun in her *The Virtue of Yin: Studies on Chinese Women*, entitled: "Xie Daoyun: the Style of a Woman Mingshi" (pp. 25—46). Also of relevance is Beatrice Spade, "The Education of Women in China During the Southern Dynasties," *Journal of Asian History* 13 (1979), 15—41. Following her complete translation of the *Yutai xinyong* 玉臺新詠 (New songs from a jade terrace), [1] Anne Birrell published repeatedly on the women poets of the fifth and sixth centuries, such as Liu Lingxian 劉令嫻, for instance in her "In the Voice of Women: Chinese Love Poetry in the Early Medieval Ages," in Lesley Smith and Jane H.M. Taylor, eds., *Women, the Book, and the Worldly* (Cambridge: D.S. Brewer, 1995), pp. 49—59. Her *Games Poets Play: Readings in Medieval Chinese Poetry* (Cambridge: McGuinnes Chinese Monographs, 2004) contains a chapter devoted to women poets such as Bao Linghui 鮑令暉 (mid-fifth century). [2]Probably the finest article on the poetry by women of the fifth and sixth centuries is Maureen Robertson, "Voicing the Feminine: Constructions of the Gendered Subject in Lyric Poetry of Women of Medieval and Late Imperial China," which we mentioned before. While Buddhist nuns were quite prominent in elite society of the Southern Dynasties, to judge by the biographies in Baochang's 寶唱 *Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 their creative literary activities would appear to have been quite limited.[3]

---

① *New Songs from a Jade Terrace: An Anthology of Early Chinese Love Poetry* (London: George Allen and Unwin, 1982).

② Anne Birrell also contributed the chapter "Women in Literature," to Victor Mair, ed., *The Columbia History of Chinese Literature* (New York: Columbia University Press, 2001), pp. 194—220. Earlier, Sharon Shih-juan Hou had contributed an essay entitled "Women's Literature," to William H. Nienhauser, ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 175—194, but that essay appeared too early to take the rich research on Ming-Qing women's literature into account. An updated bibliography on "women's literature" was included in William H. Nienhauser, Jr. ed., *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature, Volume* 2 (Bloomington: Indiana University Press, 1998), pp. 253—258.

③ This text has been translated into English by Li Jung-hsi as *Biographies of Buddhist Nuns: Pao-ch'ang's Pi-chiu-ni-chuan* (Osaka: Tohokai, 1981), and by Kathryn Ann Tsai, as *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Buddhist Nuns from the Fourth to the Sixth centuries—A translation of the Pi-ch'iu-ni chuan, compiled by Shih Pao-ch'ang* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994).

The final decades of the seventh century witnessed the rise to power of Empress Wu Zetian 武則天.[①] Her career has attracted the attention not only of creative writers such as Lin Yutang, but also of more sober scholars. John Wills included her as "Empress Wu" in his *Mountain of Fame* (pp. 127—148). In his *The Woman who Discovered Printing* (New Haven: Yale University Press, 2008), T. H. Barrett intertwines the history of the invention of printing and with an account of the political career of Wu Zetian, suggesting that she may have used printing to strengthen her position. Other scholars have tried to find traces of feminism in the activities of Empress Wu. See Chen Jo-shui, "Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in T' ang China," in Frederick Brandauer and Chun-chieh Huang, eds., *Imperial Rulership and cultural Change in Imperial China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp. 77—116; and Stephen R. Bokenkamp, "A Medieval Feminist Critique of the Chinese World Order: the Case of Wu Zhao (r. 690—705)," *Religions* 28 (1998), 383—392. Dennis Twitchett has provided a detailed study of the many works that are attributed to Empress Wu in the official sources, in his "*Chen gui* and Other works Attributed to Empress Wu Zetian," *Asia Major* Third Series16 (2003), 33—109. During the later years of the reign of Empress Wu Zetian a major literary luminary at her court was her ghost writer Shangguan Wan'er 上官婉兒, who would continue to be a powerful figure at court during the reign of Emperor Zhongzong, until she was killed in a coup d'état in 710. Her poetry has been studied by Stephen Owen, in his "The Formation of the Tang Estate Poem," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55 (1995), 39—59. The case of Shangguan Wan'er, a woman who at one time had her face tattooed as a criminal but in her poetry takes on the persona of a (male) recluse, enjoying the pleasant sceneries of the countryside, serves as a model to argue for an increasing fictionality of *shi* poetry in the early eighth century.

① Paul W. Kroll, "The Life and Writings of Xu Hui (627—650), Worthy Consort, at the Early Tang Court," *Asia Major* Third Series 22 Part 2 (2009), 35—64 is a study of the life and works (including translations) of one of the concubines of Li Shimin (r. 627—649), the de facto founder of the Tang dynasty.

Despite (or perhaps because of) the great power of women at court in the early Tang, elite women of the Tang were confronted with an increasing pressure to abstain from participation in the public sphere by their writings. [①]By the end of the Tang we encounter the first documented case of a woman who burned all her poems to ensure they would not be distributed. In his *Religious Experience and Lay Society in T' ang China: A Reading of Tai Fu' s* Kuang-i chi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) Glen Dudbridge discusses the case of a young woman who was possessed by a male poet and participated in male gatherings as his "spokesperson," suggesting that this might, in modern psychological jargon, be a case of multiple personalities induced by the social disapproval of women who wrote poetry (pp. 1—6). Other women claimed to have acquired their considerable learning in dreams.

The most conspicuous women poets of the eighth and ninth centuries turn out to be courtesans such as Xue Tao. Jean Larsen has provided an extensive selection of the poetry of Xue Tao as *Brocade River Poems: Selected Works of the Tang Dynasty Courtesan Xue Tao* (Princeton: Princeton University Press, 1987). Li Ye 李冶 (Jilan 季蘭), and Yu Xuanji, though also occasionally referred to as courtesans, spent many years as Daoist nuns. Jinhua Jia, "The *Yaochi ji* and Three Daoist Priestess-Poets in Tang China," *Nan Nü* 13 No. 2 (2011): 205—243 discusses a partially preserved anthology of the Tang devoted to these Daoist nuns. David Young and Jiann I. Lin collaborated on a complete translation of the poetry of Yu Xuanji as *The Clouds that Float North: The Complete Poems of Yu Xuanji* (Hanover: Wesleyan University Press, 1998). During the last years of her short life, Yu Xuanji lived in a Daoist convent, and the Daoist aspects of her poems are explored by Suzanne Cahill, in her article "Material Culture and the Dao: Textiles, Boats, and Zithers in the Poetry of Yu Xuanji (844—868)," in Livia Kohn and

① Also see Josephine Chiu Duke, "The Role of Confucian Revivalists in the Confucianization of Tang Women," *Asia Major* Third Series 8 (1995), 149—70.

Harold D. Roth, eds., *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 102—126.[①]

The growing interest in women's literature since the 1980s has not resulted in as much of an upsurge of interest in Li Qingzhao as one perhaps might have expected. Stephen Owen provides a fine translation and detailed analysis of her autobiographical essay *Jinshilu houxu* 金石録後序 (Postface to *Records of Inscriptions on Bronze and Stone*) in a chapter entitled "The Snares of Memory," in his *Remembrances: The Experience of the Past in Classical Chinese Literature* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1984) pp. 80—98. Siu-Pang E. Almberg provides an annotated translation of "Li Qingzhao: Letter to the Academician Qi Chongli," *Renditions* 41/42 (1994), 79—84, and Timothy Wixted contributed "The Poetry of Li Ch'ing-chao: A Woman Author and Woman's Authorship" to Pauline Yu, ed., *Voices of the Song Lyric in China* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 107—144. While Wixted argues for the irrelevance of Li Qingzhao's gender to her literary production, Grace S. Fong, in her contribution to the same volume, "Engendering the Lyric: Her Image and Voice in Song" (pp. 107—144), argued for the opposite.[②]

Other women writers of the eleventh to early sixteenth centuries have received even less attention than Li Qingzhao and most of the available articles are introductory in nature. Aidong Zhang and Wayne Schlepp, "Xiao Guanyin: Her Tragic Life and Melancholy Poems," *Journal of Song-Yuan Studies* 28 (1998), 213—221 translate the poetry attributed to a Liao empress. The career of Guan Daosheng 管道昇, the wife of the famous painter and calligrapher Zhao Mengfu 趙

---

① For a general survey of Daoist nuns and other women in Daoism through the ages, see Livia Kohn and Catherine Despeux, *Women in Daoism* (Boston: Three Pines Press, 2003).

② Ron Egan has completed a major monograph on the works of Li Qingzhao and their reception in later dynasties. This book will be published by the Harvard University Asia Center. See also Ronald Egan. "Why Didn't Zhao Mingcheng Send Letters to His Wife, Li Qingzhao, When He Was Away?" in *Xiang Lectures on Chinese Poetry* Vol. 5, edited by Grace Fong (Montreal: Centre for East Asian Research McGill University, 2010), pp. 57—77.

孟頫 (1254—1322) and an accomplished artist in her own right, is briefly dealt with by Morris Rossabi, in his "Kuan Tao-sheng: Women Artist in Yuan China," *Bulletin of Song-Yuan Studies* 21 (1989), 67—84. Ch'en Hsiao-lan and F.W. Mote deal in somewhat more detail with Huang E 黄峨, in their "Yang Shen and Huang O: Husband and Wife as Lovers, Poets, and Historical Figures," in Marie Chan et al., eds., *Excursions in Chinese Culture: Festschrift in Honor of William R. Schultz* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2002), pp. 1—32. We have already mentioned Wilt L. Idema's article on Zhu Shuzhen 朱淑真 and Zhang Yuniang 張玉孃, and the manipulation of their biographies by male writers. Ding-hwa E. Hsieh and Miriam L. Levering have both published on Buddhist nuns in Song dynasty China. The most relevant publications for our purposes probably are two articles by Miriam L. Levering: "Miao-tao and her Teacher Ta-hui," in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz Jr., eds., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), pp. 188—219, and "Women Ch'an Masters: The Teacher Miao-tsung as Saint," in Arvind Sharma, ed., *Women Saints in World Religions* (Albany: SUNY Press, 2000), pp. 180—204.

The first high tide of women's literature (ca. 1580—ca. 1680)

The publishing boom of the last century of the Ming and the first few decades of the Qing was a major stimulus to the development of women's literature. Whereas up to the early seventeenth century the major publishing center was located in Jianyang in northern Fujian, the last century of the Ming saw the emergence of many publishers in the major cities of the Jiangnan area, where they catered to the needs of a leisure class made rich by the increased commercial wealth of the region. From the middle of the sixteenth century we see the appearance of a growing number of comprehensive anthologies of writings by women. These anthologies were quickly followed by printed collections of

contemporary women writers, [1] and by the middle of the seventeenth century, one of these women writers, Wang Duanshu 王端淑 (1621—before 1685), had herself compiled and published a large anthology of works by women. Following the decline of the elite publishing industry in the Jiangnan area from roughly 1680 onwards, the printing of women's writings too steeply declined, and only began to recover in the second part of the eighteenth century, when women's writings were once again printed in significant number. Kang-i Sun Chang played a major role in facilitating research on women writers of the Ming and Qing with her detailed survey of the available Ming and Qing anthologies in her "A Guide to Ming-Ch'ing Anthologies of Female Poetry and Their Selection Strategies," which was first published in *The Gest Library Journal* 5 (1992), 119—160 and later reprinted in Ellen Widmer and Kang-i Sun Chang, eds., *Writing Women in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 147—170.[2]

During the last century of the Ming dynasty courtesans once played a highly visible role in women's literary activities, partly because of their close relationships with some of the leading Jiangnan literati of that time. *Writing Women in Late Imperial China* contains chapters by Dorothy Ko, [3] Wai-yee Li [4] and Paul S. Ropp [5] on the courtesan culture of the late Ming, but these deal more with (male) works about courtesans than works by these courtesans. A far more detailed account of the lives of the leadings courtesans and their literary activities is presented in the 2005 McGill University PhD dissertation by Sufeng Xu, entitled

---

① One common strategy to defend the publication of poetry written by women was to point out that Confucius had included poems by women in the Book of Odes. See Xu Sufeng, "The Rhetoric of Legitimation: Prefaces to Women's Poetry Collections from the Song to the Ming," *Nan Nü* 8 no. 2 (2006): 255—289.

② See also Grace S. Fong, "Counter-Canon Effects: Anthologizing Women's Poetry in the Late Ming," *Chinese literature: Essays, Articles and Reviews* 26 (2004), 129—50; Ellen Widmer, "Retrieving the Past: Women Editors and Women's Poetry," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds., *Beyond the Inner Quarters: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 81—106.

③ "The Written Word and the Bound Feet: A History of the Courtesan's Aura," pp. 74—100.

④ "The Late-Ming Courtesan: Invention of a Cultural Ideal," pp. 46—73.

⑤ "Ambiguous Images of Courtesan Culture in Late Imperial China," pp. 17—45.

"Lotus Flowers Rising from the Dark Mud: Late Ming Courtesans and their Poetry." One of the courtesans she discusses in detail is Xue Susu 薛素素, who also has been studied by Daria Berg, "Amazon, Artist, and Adventurer: A Courtesan in Late Imperial China," in Kenneth J. Hammond and Kristin Stapleton, eds., *Human Tradition in Modern China* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2008), pp. 15—32; and "Cultural Discourse on Xue Susu, a Courtesan in Late Ming China," *International Journal of Asian Studies* 6 No. 2 (2009): 171—200.①

The most famous of the late-Ming courtesans was of course Liu Shi 柳是 (1618—1664). Her paintings are discussed by James Cahill, in his "The Paintings of Liu Yin," in *Flowering in the Shadow*, pp. 103—121. Kang-i Sun Chang discussed her role in the life of Chen Zilong 陳子龍 (1608—1647), in her *The Late-Ming Poet Ch'en Tzu-lung: Crises and Love and Loyalism* (New Haven: Yale University Press, 1991), and credited her with stimulating Chen Zilong's interest in *ci* lyrics. In her "Liu Shih and Hsü Ts'an: Feminine or Feminist" in *Voices of the Song Lyrics in China*, pp. 169—187 she compares the poetry of Liu Shi to that of Xu Can 徐燦, who is best known for her Ming-loyalist *ci* lyrics she wrote after 1644. ②Chen Yinke's (1890—1969) monumental study of the life of Liu Shi has been discussed by Wen-hsin Yeh, "Historian and Courtesan: Chen Yinke and the Writing of *Liu Rushi Biezhuan*," *East Asian History* 27 (2004), 57—70.

If writing courtesans were most active before the demise of the Ming dynasty, Buddhist nuns made their mark in the middle of the seventeenth century, especially after the fall of the Ming. These writings nuns all belonged to the Chan school, and both internal developments in seventeenth-century Chan, and the unsettled conditions of the times contributed to the high visibility of these nuns,

---

① On Xue Susu, also see Tseng Yu-ho, "Hsüeh Wu and her Orchids in the Collection of the Honolulu Academy of Arts," *Arts Asiatiques* 2.3 (1955), 197—208.

② For the story of her life, and a selection of her *shi*, see Idema and Grant, *The Red Brush*, pp. 431—437. On Xu Can, see also Li Xiaorong, "Engendering Heroism: Ming-Qing Women's Song Lyrics to the Tune *Man Jiang Hong*," *Nan Nü* 7, 1 (2005), 1—39.

mostly in the Jiangnan area. The *yulu* 語録 ("discourse records" but also including their poetry) of some of these nuns have been preserved in the Jiaxing Canon. These Buddhist nuns and their writings have been extensively studied by Beata Grant. Her first article on these nuns, focusing on one of them, was "Female Holders of the Lineage: Linji Chan Master Zhiyuan Xinggang (1597—1654)," *Late Imperial China* 17 (1996): 51—76. She followed this up with an article which discussed the poetry written by these Chan nuns, entitled "Through the Empty Gate: The Poetry of Buddhist Nuns in Late Imperial China," in Marsha Weidner, ed., *Cultural Intersections in Late Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), pp. 87—113. Grant summarized her research on these formidable clerics as *Eminent Nuns: Women Chan Masters of Seventeenth-Century China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008). Following two introductory chapters (on the general background, and on the image of nuns in the writings of monks), she devotes the remaining seven chapters each to a biographical sketch of each of these nuns, amply quoting from their poetry and prose. [1] Grant studied the literary interactions between nuns and gentry women in "Chan Friends: Poetic Exchanges between Gentry Women and Buddhist Nuns in Seventeenth-Century China," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds. *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 215—248.

Despite the visibility of courtesans and nuns in the women's literature of the seventeenth century, the overwhelming majority of writing women at this time were gentry women, especially from the Suzhou/Hangzhou area. We already mentioned a number of publications dealing with individual women (or groups of women) in the preceding paragraphs. As for women poets of the final decades of the Ming dynasty, Ann Waltner and Pi-ching Hsu, "Lingering Fragrance: The Poetry of Tu Yaose and Shen Tiansun," *Journal of Women's History* 8 no. 4 (1997), 28—53,

① Also see Beata Grant, "Severing the Red Cord: Buddhist Nuns in Eighteenth-Century China," in Karma Lekshe Tsomo, ed., *Buddhist Women across Cultures: Realizations* (Albany NY: SUNY Press, 1999), pp. 91—103.

discuss the poetry of a daughter and daughter-in-law of Tu Long 屠隆 (1542—1605), who printed their works. The literary activities of Ye Shaoyuan's 葉紹袁 (1589—1648) wife Shen Yixiu 沈宜修 (1590—1635) and their daughters, and Ye Shaoyuan's activities in publishing their works, are extensively discussed by Dorothy Ko in her *Teachers of the Inner Quarters*, pp. 179—218.[①] The anthologizing activities of the gentlewoman Shen Yixiu and the courtesan Liu Shi are compared by Daria Berg, "Female Self-Fashioning in Late Imperial China: How the Gentlewoman and the Courtesan Edited *Her* Story and Edited *Hi/*story," in Daria Berg, ed., *Reading China: Fiction, History and the Dynamics of Discourse, Essays in Honour of Professor Glen Dudbridge* (Leiden: E.J. Brill, 2006), pp. 238—289.

As for the women poets who lived through the Ming-Qing transition, Dorothy Ko describes the life and times of Wang Duanshu in *Teachers of the Inner Quarters*, in a chapter entitled "Margins of Domesticity: Enlarging Women's Sphere" (pp. 115—142). Ellen Widmer translates a selection of short prose texts by Wang Duanshu as "Selected Short Works by Wang Duanshu," in *Under Confucian Eyes*, pp. 179—196. She had earlier touched upon the activities of Wang Duanshu in her "The Epistolary World of Female Talent in Seventeenth-Century China," *Late Imperial China* 10 (1989), 1—43.[②] Grace Fong translated an autobiographical essay by the female author Ji Xian 季嫻 in *Under Confucian Eyes* as "'Records of Past Karma' by Ji Xian (1614—1683)" (pp. 135—148), and later provided a more detailed study of her life and work as "A Recluse of the Inner Quarters: the Poet Ji Xian (1614—1683)," *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal* 2 (2007), 27—39. Li Xiaorong devoted one of the chapters of her *Women's Poetry of Late*

---

① Also see Idema and Grant, *The Red Brush*, pp. 383—414. On the posthumous fame of Ye Shaoyuan's daughter Ye Xiaoluan 葉小鸞, see Anne Gerritsen, "The Many Guises of Xiaoluan: The Legend of a Girl Poet in Late Imperial China," *Journal of Women's History* 17, 2 (2005), 38—61.

② See also Maureen Robertson, "Changing the Subject: Gender and Self-Inscription in Authors' Prefaces and *Shi* Poetry," in Ellen Widmer and Kang-i Sun Chang, eds., *Writing Women in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press), 1997, pp. 171—217.

Imperial China: Transforming the Inner Chambers (Seattle: University of Washington Press, 2012) to the lyrics of the self-reflexive and highly idiosyncratic woman poet Gu Zhenli 顧貞立 (1623—1699), "who more than ... other poets ... develops the idea of gender discontent." [①]Li Xiaorong also wrote "'Singing in Dis/Harmony' in Times of Chaos: Poetic Exchange between Xu Can and Chen Zhilin during the Ming-Qing Transition," *Jindai Zhongguo funü shi yanjiu* 近代中國婦女史研究 19 (2010): 215—254 in which she analyzes between Xu Can, widely recognized as one of the finest female lyricists of the seventeenth century, and her husband Chen Zhilin 陳之遴 (1605—1666), a former Ming official who occupied high office in the earliest years of the Qing dynasty. Whereas Xu Can was an outspoken Ming-loyalist, Chen Zhilin defended his decision to switch allegiance.[②]

The Hangzhou matriarch Gu Ruopu 顧若璞 and the Banana Garden Poetry Society have been the subject of a number of studies. Dorothy Ko discusses the poets in *Teachers of the Inner Quarters*, pp. 219—250, "Social and Public Communities." She also translates the "'Letter to my Sons' by Gu Ruopu (1592—ca. 1681)," in Susan Mann and Yu-yin Cheng, eds., *Under Confucian Eyes*, pp. 149—54. The Banana Garden Poetry Club has also been studied by Daria Berg, "Negotiating Gentility: The Banana Garden Poetry Club in Seventeenth-Century Jiangnan," in Daria Berg and Chloë Starr, eds., *The Quest for Gentility in China: Negotiations beyond Gender and Class* (London: Routledge, 2007), pp. 73—93.

The unsettled decades of the middle of the seventeenth century may have created a greater freedom of action for some women such as Wang Duanshu, as discussed by Dorothy Ko in her *Teachers of the Inner Quarters*, pp. 115—142, "Margins of Domesticity: Enlarging Woman's Sphere," but the warfare of the

① Wai-yee Li, "Women Writers and Gender Boundaries During the Ming-Qing Transition," in Grace S. fong and Ellen Widmer, eds., *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), p. 203. Other female poets discussed by Wai-yee Li in this article (pp. 179—213) include Wang Duanshu, Liu Shu 劉淑 (b. ca. 1620), and Zhou Qiong 周瓊 (ca. mid-seventeenth century).

② In 1658 Chen Zhilin was banished to Manchuria and Xu Can followed him there. For her *shi* poems from her final years, see Idema and Grant, *The Red Brush*, pp. 431—437.

times also brought many dislocations and great misery, which women recorded in their poetry, see Kang-i Sun-Chang, "Women's Poetic Witnessing: Late Ming and Late Qing Examples," in David Der-wei Wang and Shang Wei, eds., *Dynastic Crisis and Cultural Innovation: From the Late Ming to the Late Qing and Beyond* (Cambridge, M.A.: Harvard University Asia Center, 2005), pp. 504—522.① Some women writers also became victims of the persecution of anti-Manchu writings by the new authorities, as is shown by Alan Barr in his "The *Ming History* Inquisition in Personal Memoir and Public Memory," *Chinese Literature Essays Articles Reviews* 27 (2005): 5—32.

Poems written (or said to have been written) on walls by women in desperation and/or on just before their suicide, were avidly collected and circulated in the early decades of the Qing, a phenomenon studied by Judith Zeitlin, "Disappearing Verses: Writing on Walls and Anxieties of Loss," in Judith T. Zeitlin and Lydia Liu, eds., *Writing and Materiality in China: Essays in Honor of Patrick Hanan* (Cambridge, M.A.: Harvard University Asia Center, 2003), pp. 73—132. ② Wei Hua has studied the life and works of Wu Zongai 吴宗愛 (1650—1674) who committed suicide when she was forced to marry a general who had rebelled against the Manchus, and whose works were first published in 1843, after which she was celebrated as an exemplar of chastity and loyalty.③

Special mention should be made of Xiaoqing 小青, who following her supposed death in 1612, "had become enshrined in popular Imagination as the quintessential suffering heroine" and became the subject of more than fifteen

---

① For another discussion of the reactions of women poets to warfare and its miseries, taking its examples both from the reactions to the warfare of the mid-seventeenth century and of the mid-nineteenth century, See Li Xiaorong, "Inside Out: The *Gui* in Time of Chaos," in her *Women's Poetry of Late Imperial China: Transforming the Inner Chambers* (Seattle: University of Washington Press, 2012), pp.115—144.

② Also see Grace S. Fong, "Signifying Bodies: The Cultural Significance of Suicidal Writings by Women in Ming-Qing China," *Nan Nü* 3 (2001), 105—42.

③ "From Private Life to Public Performances: The Constituted Memory and (Re)writings of the Early-Qing Woman Wu Zongai," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds. *Beyond the Inner Quarters: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 151—175.

plays.[1] According to the stories that circulated about her since the earliest years of the seventeenth century, she had been a poor but literate girl from Yangzhou who had been bought by a rich man from Hangzhou as his concubine, and had lived on Gushan in the Westlake because his jealous wife refused to allow her to stay with her husband in the family home. On Gushan she quickly had pined away, expressing her emotions in quatrains, regulated verse, lyrics and letters, of which a handful were accidentally preserved when she succumbed at a tender young age. We know more details about her very short life than about almost any other seventeenth century woman poet, and although from an early date the authenticity of her poems has been questioned, and the tale of her life decried as a fraud, but this did not in any way hinder her enormous popularity. We already encountered the detailed study of the Xiaoqing legend by Ellen Widmer.[2]

Many motifs in Xiaoqing's legend are echoed and developed by Shi Zhenlin 史震林 (1693—1781) in the many passages of his *Xiqing sanji* 西青散記 which he devoted to Shuangqing and her poetry. Shuangqing is depicted as a poor peasant's wife who learned to read and write by listening outside the window of the village school, yet writes the most exquisite lyrics on flowers petals, which are eagerly gathered by her gentry admirers. Shuangqing has been the subject of two monographs to date. Elsie Choi, in her *Leaves of Prayer, The Life and Poetry of He Shuangqing, a Farmwife in Eighteenth-century China, Selected translations from Shi Zhenlin's West Green Random Notes* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1993), follows the lead of many Chinese scholars in treating Shuangqing as a historical character, while Paul S. Ropp, in his *Banished Immortal, Searching for China's Peasant Woman Poet* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001)

① Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 92—93.

② On the rediscovery of Xiaoqing in Republican China, see Haiyan Lee, *Revolution of the Heart: A Genealogy of Love in China, 1900—1950* (Stanford: Stanford University Press, 2007), pp. 190—199, "The Poetess Diagnosed."

takes a more skeptical approach and views Shuangqing as a product of Shi Zhenlin's imagination. Ropp interweaves his translations form *Xiqing sanji* with a travel account, describing attempts to locate the home of Shuangqing. [①] The most incisive discussion of the lyrics attributed to Shuangqing is provided by Grace Fong, "De/Constructing a Feminine Ideal in the Eighteenth Century, *Random Records of West-Green* and the Story of Shuangqing," in Ellen Widmer and Kang-i Sun Chang, eds., *Writing Women in Late Imperial China*, pp. 264—281.

Another case of contested authenticity concerns the "Three Wives' Commentary" to the famous *chuanqi* play *Mudanting* 牡丹亭 (Peony Pavilion). In 1694, Wu Ren 吴人(Wushan 吴山), a well-known drama critic, published a commentary edition of Tang Xianzu's play, which he had first circulated under his own name, as the combined effort of his deceased fiancée Chen Tong 陳同 (1650—1665), his deceased first wife Tan Ze 談則 (d. 1674), and his second wife Qian Yi 錢宜. This commentary is the subject of a lengthy study by Judith Zeitlin, "Shared Dreams: The Story of the Three Wives' Commentary on *The Peony Pavilion*." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54 (1994), 127—179.

The second high tide of women's literature (ca. 1775—ca. 1875)

If the century from 1560 to 1680 can be characterized, as is done by Idema and Grant in their *The Red Brush*, as the first high tide of women's literature, the century starting in ca. 1775 can be considered the second high tide of women's literature. During this period courtesans and Buddhist nuns only played a marginal role at best in the literary activities of women. On the other hand, a number of

---

① Paul Ropp has been one of the pioneering scholars in women's literature. See for instance Paul S. Ropp, "Love, Literacy, and Laments: Themes of Women Writers in Late Imperial China," *Women's History Review* 2 (1993): 107—142. His interest dates back to his earlier work on *Rulin waishi*. His *Dissent in Early Modern China: Ju-lin wai-shih and Ch'ing Social Criticism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981), included a chapter entitled "Women in Men's Eyes: *Ju-lin wai-shih* and Feminist Thought," (pp. 120—151).

leading male literati, including the famous poet Yuan Mei, became known as teachers and sponsors of women poets. During this century, women greatly expanded the thematic and generic scope of their writings: while some women ventured into scholarship and criticism, other explored the possibilities of drama and "plucking rhymes" (*tanci*) for self-expression and wish-fulfillment. ① The enhanced visibility of the various literary activities of women resulted in a lively debate, which has been studied extensively by scholars such as Susan Mann ② and Clara Wing-chung Ho. ③ While the Jiangnan area remained the center of gravity for women's literature, we also notice the emergence of other regional centers of women's literary activities, such as Beijing ④ and Guangzhou ⑤ over the course of the eighteenth and nineteenth centuries.

Yuan Mei was the most famous of the male patrons of women poets of the late

---

① Also see Maram Epstein, "Bound by Convention: Women's Writing and the Feminine Voice in Eighteenth-Century China," *Tulsa Studies in Women's Literature* 26—1 (2007), 97—105.

② Susan Mann, "Classical Revival and the Woman Question: China's First Querelle des Femmes," in *Family Process and Political Process in Modern Chinese History*, Vol. 1 (Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 1992), pp. 377—411; Susan Mann, "'Fuxue' (Women's Learning) by Zhang Xuecheng (1738—1801): China's First History of Women's Culture," *Late Imperial China* 13 (1992): 40—62; Susan Mann, "Women in the Life and Thought of Zhang Xuecheng," in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics* (Chicago: Open Court, 1997), pp. 94—120.

③ Clara Wing-chung Ho, "Conventionality versus Dissent: Designations of the Titles of Women's Collected Works in Qing China," *Ming Qing yanjiu* 3 (1994): 47—90; Clara Wing-chung Ho, "The Cultivation of Female talent: Views on Women's Education during the Early and High Qing Periods," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (1995): 191—223; and Clara Wing-chung Ho, "Encouragement from the Opposite Gender: Male Scholars and Women's Publications in Ch'ing China," in Harriet Zurndorfer, ed., *Chinese Women in the Imperial Past: New Perspectives* (Leiden: E.J. Brill, 1999), pp. 308—353.

④ Beijing was the home of Manchu writing women such as Gu Chun (Taiqing) and others, and in the nineteenth century also attracted a number of Jiangnan writing women such as Shen Shanbao. On the poetry of Manchu women (but excluding Gu Chun), see Wilt L. Idema, "Poetry, Gender and Ethnicity: Manchu and Mongol Women Poets in Beijing (1775—1875)," *Xiang Lectures on Chinese Poetry* 5 (2010), 1—28.

⑤ Susan Mann, "Talented Women in Local Gazetteers of the Lingnan Region during the Eighteenth and Nineteenth Centuries," *Jindai Zhongguo Funüshi Yanjiu* 3(1995): 123—141; Ellen Widmer, "Guangdong's Talented Women of the Eighteenth Century," in Maghiel van Crevel, Tian Yuan Tan, and Michel Hockx, eds., *Text, Performance, and Gender in Chinese Literature and Music: Essays in Honor of Wilt Idema* (Leiden: Brill, 2009), pp. 293—309.

eighteenth and early nineteenth century.[①] Liuxi (Louis) Meng, *Poetry as Power. Yuan Mei's Female Disciple Qu Bingyun (1767—1810)* (Lanham: Lexinton Books, 2007) provides not only a study of the life and works of Qu Bingyun 屈秉筠, but also a major general introduction to the female disciples of Yuan Mei. Probably the most fiercely independent "student" of Yuan Mei was Luo Qilan 駱綺蘭, who has been studied in some detail by Robyn Hamilton, in "The Pursuit of Fame: Luo Qilan (1755—1813?) and the Debates about Women and Talent in Eighteenth-Century Jiangnan," *Late Imperial China* 18 (1997): 39—71; and in "The Unseen Hand: Contextualizing Luo Qilan and Her Anthologies," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds. *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 107—140.[②] While Yuan Mei was based in Nanjing, the major patron of women poets in Suzhou was Ren Zhaolin 任兆麟 (1773—1823), whose interaction with his disciples is discussed by Dorothy Ko in "Lady Scholars at the Door: The Practice of Gender Relations in Eighteenth-Century Suzhou," in John Hay, ed., *Boundaries in China* (London: Reaktion Books, 1994), pp. 198—216. We already encountered Beata Grant's article about Jiang Zhu 江珠, one of his disciples. Beata Grant also published on a close contemporary of Jiang Zhu, the pious Buddhist poet Tao Shan 陶善, "Who is this I? Who is that Other? The Poetry of an Eighteenth Century Buddhist Laywoman," *Late Imperial China* 15 (1994), 47—86.

Some of the more scholarly and critically inclined women writers also have

---

① J. D. Schmidt, "Yuan Mei (1716—98) on Women," *Late Imperial China* 29 No. 2 (2008): 129—185. On Yuan Mei's relations with his mother and sisters, some of whom were poets in their own right, see David Pollard, "The Life of Yuan Suwen, as told by Yuan Mei and Yuan Shu," *Renditions* 64 (2005), 58—69. A small selection of poems by Yuan Mei's sister Yuan Ji (1720—1759) were translated by Maureen Robertson in the same issue of *Renditions* as "Eight Poems by Yuan Ji" (pp. 70—77).

② Irving Yucheng Lo had already included translations of a number of poems by Luo Qilan in his "Daughters of the Muses of China," in Marscha Weidner a.o., *Views from the Jade Terrace: Chinese Women Artists1300—1912* (Indianapolis: Museum of Art/New York: Rizzoli, 1988), pp. 41—52. Luo Qilan's innovative poems on roaming the realm of the immortals are discussed by Yanning Wang, "Qing Women's Poetry on Roaming as a Female Transcendent," *Nan Nü* 12 (2010): 65—102, esp. 69—84.

been studied. Harriet Zurndorfer repeatedly has published on the Shandong female scholar Wang Zhaoyuan 王照圓: "The 'Constant World' of Wang Chao-yüan: Women, Education, and Orthodoxy in 18th Century China: A Preliminary Investigation," in *Family Process and Political Process in Modern Chinese History* (Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 1992), pp. 579—619; "Wang Zhaoyuan (1763—1851) and the Erasure of 'Talented Women' by Liang Qichao," in Nanxiu Qin, Grace S. Fong, and Richard J. Smith, eds., *Different Worlds of Discourse: Transformations of Gender and Genre in late Qing and Early Republican China* (Leiden: Brill, 2008), pp. 29—56; "The *Lienü zhuan* Tradition and Wang Zhaoyuan's (1763—1851) Production of *Lienü zhuan buzhu* (1812)," in Joan Judge and Hu Ying, eds., *Beyond Exemplar Tales: Women's Biography in Chinese History* (Berkeley: University of California Press, 2011), pp. 55—69.

Grace S. Fong has studied the female critic of women's poetry Shen Shanbao 沈善寶 in her "Writing Self and Writing Lives: Shen Shanbao's (1808—1862) Gendered Auto/Biographical Practices," *Nan Nü* 3 (2000): 259—303. [1] Shen Shanbao is also a major character in the fourth chapter (devoted to "Gender and Reading: Form, Rhetoric, and Community in Women's Poetic Criticism") of Grace S. Fong's recent monograph, *Herself and Author: Gender, Agency and Writing in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008). This stimulating study opens with a chapter entitled "A Life in Poetry: The Auto/biography of Gan Lirou (1743)" (pp. 9—53), and continues with a chapter entitled "From the Margin to the Center: The Literary Vocation of Concubines" (pp. 54—84), which focuses on the poetry of Shen Cai 沈彩 (b. 1752), the concubine of a

① Another nineteenth-century female poet studied by Grace Fong is Qian Shoupu 錢守璞 (ca. 1801—1869) in "Private Emotion, Public Commemoration: Qian Shoupu's Poems of Mourning," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 30 (2008): 19—30.

certain Lu Xuan 陸烜, who published her work.[1] The third chapter on "Authoring Journeys: Women on the Road" (pp. 85—121) is devoted to travelogues by women.[2]

Yet another highly original recent monograph is Susan Mann's *The Talented Women of the Zhang Family* (Berkeley: University of California Press, 2007). In this fascinating and engaging study, Mann imaginatively reconstructs, based on her wide and deep knowledge of the period and her reading in the writings of the women concerned, the experiences and emotions of three generations of women. The book consists of three main sections, respectively entitled "Tang Yaoqing, *Guixiu* (1763—1831)" (pp. 9—61); "Zhang Qieying, Poet (1792—after 1863" (pp. 62—129), and "Wang Caipin, Governess (1826—1893)" (pp. 130—164). An earlier publication by Susan Mann on Zhang Qieying was her "Womanly Sentiments and Political Crises: Zhang Qieying's Poetic Voice in the Mid-Nineteenth Century," in Lü Fangshang, ed., *Voices Amid Silence: Women and the Nation in Modern China (1600—1950)*, Vol. I (Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, 2003), pp. 198—222. Tang Yaoqing 湯瑶卿 was the wife of Zhang Qi 張琦 of Changzhou, a younger brother of Zhang Huiyan 張惠言 (1761—1802). Their daughter Zhang Qieying 張綰英 was a celebrated woman poet in the nineteenth century. Wang Caipin 王采蘋 was a granddaughter of Tang

---

① On this topic, also see Grace S. Fong, "Writing from a Side Room of Her Own: The Literary Vocation of Concubines in Ming-Qing China," *Hsiang Lectures in Chinese Poetry* Vol. I, edited by Grace S. Fong (Montreal: Centre for East Asian Research McGill University, 2001), 41—63. Li Shuyi 李淑儀 (b. 1817), one of the other writing concubines mentioned by Grace S. Fong, has been studied by Li Xiaorong, "Woman Writing about Women: Li Shuyi's (1817—?) Project on One Hundred Beauties in Chinese History," *Nan Nü* 13 (2011): 52—110. The works of Li Shuyi, published by her husband when she was only sixteen, consist of one set of one hundred quatrains on flowers and one set of one hundred quatrains on famous women from Chinese history.

② Also see Susan Mann, "The Virtue of Travel for Women in Late Imperial China," in Bryna Goodman and Wendy Larson, eds., *Gender in Motion: Divisions of Labor and Cultural Change in Late Imperial and Modern China* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2005), pp. 55—74; and Guotong Li, "Imagining History and the State: *Fujian Guixiu* (Genteel Ladies) at Home and on the Road," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds. *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 315—338.

Yaoqing. Even though Mann was first attracted to these three women because they each left a collection of poetry, the number of poems introduced and analyzed in this book is actually quite small. Susan Mann studied the reactions of women poets to the political upheavals of the middle of the nineteenth century in her "The Lady and the State: Women's Writing in Times of Trouble During the Nineteenth Century," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds. *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 283—338. In this case her argument is continuously illustrated by poems in translation.

Women had written plays as early as the late sixteenth century, but except for fragments, only one female-authored play has been preserved from "the first high tide of women's literature." During "the second high tide of women's literature" an increasing number of women would venture into drama writing. One of the first scholars to draw attention to this phenomenon was Hua Wei, who as early as 1994 published her "The Lament of Frustrated Talents: An Analysis of Three Women's Plays in Late Imperial China," *Ming Studies* 32, 28—42, in which she drew attention to the theme of cross-dressing in many plays by women. Following her move to Taiwan, Hua Wei continued to publish on women's drama, but her important findings were all published in Chinese. The first woman playwright to have left a complete *chuanqi* 傳奇 play is Wang Yun 王筠, whose *Fanhua meng* 繁華夢(A Dream of Glory) was first published in 1778. In this play, the heroine is transformed into a man in her dream, and as a man enjoys a most gratifying social and amorous career. A complete translation of this play, preceded by an extensive introduction and followed by a critical edition of the complete original text, has been published by Wu Qingyun as *A Dream of Glory (Fanhua meng): A Chinese Play by Wang Yun* (Hongkong: The Chinese University Press, 2007). [①] In her introduction, Wu characterizes the play as lesbian utopia.

① Also see Qingyun Wu, "Daring to Dream: Wang Yun and her Play *A Dream of Glory*," *Renditions* 64 (2005), 83—106.

The only Chinese female playwright whose work is known to have been performed is Wu Zao 吴藻. Her one-act play *Qiaoying* 喬影 (The Fake Image) is available in no less than three different English translations: by Sophie Volpp, as "*Drinking Wine and Reading 'Encountering Sorrow'*: A Reflection in Disguise, by Wu Zao (1799—1862)," in Susan Mann and Yu-yin Cheng, eds., Under Confucian Eyes, pp. 239—250; by Idema and Grant, as *The Fake Image*, in their *The Red Brush*, pp. 687—693; and by Shu-chu Wei, as "*Qiaoying* (The Image in Disguise), by Wu Zao," *Chinoperl Papers* 26 (2005—2006), 171—180. Wu Zao was also an outstanding writer of lyrics, which have been studied by David McCraw, "Out from Qing Boudoirs: Songs by a Merchant-Class Lesbian and a Hypergynous Manchu," in Cristina Bacchilega and Cornelia N. Moore, eds., *Constructions and Confrontations: Changing Representations of Women and Feminism, East and West, Selected Essays* (Honolulu: University of Hawai, i Press, 1996), pp. 121—139. McCraw' s article also discusses the lyrics of the Manchu poet Gu Chun 顧春 (Taiqing 太清), who is widely recognized as the finest woman lyricist of the Qing. [①] Daoist themes in Gu Chun' s poetry have been studied by Beata Grant, "The Poetess and the Precept Master: A Selection of Daoist Poems by Gu Taiqing," in Maghiel van Crevel, Tian Yuan Tan, and Michel Hockx, eds., *Text, Performance, and Gender in Chinese Literature and Music: Essays in Honor of Wilt Idema* (Leiden: Brill, 2009), pp. 325—339.

Women may have been attracted to drama because of the fictionality of the genre allowed their alter ego' s in the play much greater leeway to express themselves than did poems or lyrics, in which they were supposed to speak in their own voice. "Plucking rhymes" or *tanci* must have been even more attractive as the

---

① Her husband Yihui 奕繪 (1799—1838) has an entry in Arthur W. Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ch' ing Period (1644—1912)* (Washington: United States Government Printing Office, 1943—44), pp. 386—387, but to two-thirds of that entry are taken up by a discussion of the life and works of his concubine. Gu Chun was rumored to have had an affair with the statesman and poet Gong Zizhen 龔自珍 (1792—1841). This story is retold in Ch. 1 of Henry McAleavy, *A Dream of Tartary: The Origins and Misfortunes of Henry P' u Yi* (London: George Allen and Unwin, 1963).

genre combined blatant fictionality with low prestige. Some women also were attracted to the genre because it was one genre in which they did not have to compete with elite male writers. Many female–authored *tanci* are excessively long, and very few Western libraries can boast a good collection of them, and these circumstances have conspired against the study of the genre. For a long time the only study of women's authored *tanci* was Toyoko Yoshida Ch'en's 1974 Columbia University PhD dissertation, "Women in Confucian Society: A Study of Three *T'an–tz'u* Narratives." Whereas Toyoko Ch'en argued for the basically Confucian nature of these works, Martina H. Sung, in her *The Narrative Art of* Tsai–sheng–yüan: *A Feminist Vision in Traditional Chinese Society* (Taipei: CMC Publications, 1994), takes a more positive view of Chen Duansheng's 陳端生 work, even though she does not see the main protagonist Meng Lijun 孟麗君 as a "revolutionary." Even so, Meng Lijun was greatly criticized for her perceived lack of filial piety, and Ellen Widmer, in her "The Trouble with Talent: Hou Zhi (1764—1829) and her *Tanci Zaizaotian* of 1828," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 21 (1999): 131—50, argues convincingly that Hou Zhi 侯芝, who had earlier edited Chen Duansheng's *Zaisheng yuan* 再生緣 (Karmic bonds of reincarnation), wrote her own *Zaizao tian* 再造天 (Recreated heaven) as a more conservative antidote to *Zaisheng yuan*. The only scholar so far who has specialized in women–authored *tanci* has been Hu Siao–chen 胡曉真, but upon the completion of her Harvard dissertation she returned to Taiwan, where she continued her work on women–authored *tanci*, publishing a string of articles and a superb monograph all in Chinese. Her only English–language publication on women–authored *tanci* so far has been her "The Daughter's Vision of the National Crisis: *Tianyuhua* and a Woman's Writer's Construction of the Late Ming," in David Der–wei Wang and Shang Wei, eds., *Dynastic Crisis and Cultural Innovation: From the Late Ming to the Late Qing and Beyond* (Cambridge, M.A.: Harvard University Asia Center, 2005), pp. 200—231; Siao–chen "Unorthodox Female Figures in Zhu Shuxian's *Linked Rings of Jade*," in Maghiel van Crevel,

Tian Yuan Tan, and Michel Hockx, eds., *Text, Performance, and Gender in Chinese Literature and Music: Essays in Honor of Wilt Idema* (Leiden: Brill, 2009), 311—324; and "War, Violence, and the Metaphor of Blood in *Tanci* Narratives by Women Authors," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds. *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers through Ming and Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 249—280.

While a considerable number of women in the eighteenth and nineteenth century wrote extensive narratives in verse, they rarely wrote prose fiction. The publication of *Honglou meng* and *Jinghua yuan*, however, turned women into avid readers of fiction, if they had not yet been so earlier, and from the early nineteenth century women become increasingly involved in prose fiction in various ways. The learned Wang Duan 汪端 burned her *Yuan Ming yishi* 元明遺史 (An Anecdotal History of the Yuan and Ming), which may have been a novel—but which also may have been a *tanci*. The only woman writer who wrote a novel that has been preserved is the well-known Manchu poet Gu Chun, and she managed to hide her authorship of *Honglou meng ying* 紅樓夢影 (Red Chamber Dream shadows) so well that it is only in recent times that she was identified as its author. [①] The relations between women and the vernacular novel are the subject of Ellen Widmer's most recent monograph, *The Beauty and the Book: Women and Fiction in Nineteenth-Century China* (Cambridge MA: Harvard University Asia Center, 2006). The first part of this book is entitled "Contiguities: Women, Fiction and Print Culture Circa 1830," while the second part is devoted to "Continuities: *Honglou meng ying* in Its Nineteenth-Century Setting."[②]

---

① Gu Taiqing also has recently been identified as the author of two short plays.

② Also see Ellen Widmer, "Ming Loyalism and the Woman's Voice in Fiction after *Hong lou meng*," in Ellen Widmer and Kang-i Sun Chang. eds., *Writing Women in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 366—396.

The final decades of the Qing dynasty

The Taiping rebellion wrought great destruction in the Jiangnan region, which traditionally had been the heartland of women' s literature in late imperial China. As mentioned at the beginning of this survey, by the end of the nineteenth century many reformers had come to decry the oppression of women in traditional society: anti–footbinding societies were organized, and schools for women were established. The role of women in a new and modern China became a hotly debated topic, engendering an extensive literature, and a number of journals were published especially directed at a female audience. [1] Before long, a growing number of women had joined this feminist movement, calling for the full equality of men and women for the sake of the survival of the Chinese nation.

None of these women has become as famous as Qiu Jin (1875—1907), whose short but flamboyant career as a revolutionary turned her into an instant celebrity. C.Y. Hsu, "Ch'iu Chin, Revolutionary Martyr," *Asian Culture Quarterly* 22 (1994): 75—94 provides a short account of her life and compares different evaluations of the meaning of her activities. [2] Hu Ying has published a number of articles on Qiu Jin' s repeated reburials and the activities of her friends following her death: "Writing Qiu Jin' s Life: Wu Zhiying and Her Family Learning," *Late Imperial China* 25.2 (2004), 119—60; and "Qiu Jin' s Nine Burials: The Making of Historical Monuments and Public Memory," *Modern Chinese Literature and*

---

① This debate has attracted considerable scholarly attention in recent years. As most of these writings, however, are male–authored, they fall outside the scope of this survey. Here I will limit myself to mentioning only some of the most important titles: Paul J. Bailey, *Gender and Education in China: Gender Discourses and Women' s Schooling in the Early Twentieth Century* (New York: Routlegde, 2006); Hu Ying, *Tales of Translation. Composing the New Woman in China. 1899—1918* (Stanford: Stanford University Press, 2000); Joan Judge, "Reforming the Feminine: Female Literacy and the Legacy of 1898," in Rebecca E. Karl and Peter Zarrow, eds., *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China* (Cambridge, M.A.: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 158—179; and Joan Judge, *The Precious Raft of History: The Past, the West, and the Woman Question in China* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

② Also see Gong–way Lee, "Critiques of Ch' iu Chin: A Radical Feminist and National Revolutionary," *Chinese Culture 32* (1991): 57—66.

Culture 19 no. 1 (2007), 138—191.[1] Amy D. Dooling and Kristina M. Torgeson, eds., *Writing Women in Modern China: An Anthology of Women's Literature from the Early Twentieth Century* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 39—78 contains extensive selections from Qiu Jin's unfinished *tanci Jingwei shi* 精衛石 (Stones of the Jingwei Bird) in translation.[2] The most comprehensive selection of writings by Qiu Jin in translation is provided by Idema and Grant, in *The Red Brush*, pp.767—808, Ch. 17, "The Beheaded Feminist: Qiu Jin." Lingzhen Wang, *Personal Matters: Women's Autobiographical Practice in Twentieth Century China* (Stanford: Stanford University Press, 2004), devotes her first chapter to an analysis of Qiu Jin, "Woman, Writer, Martyr: Qiu Jin's Life and Autobiographical Work at the End of the Qing Dynasty," pp. 27—60. Yan Haiping also treats Qiu Jin as the forerunner of Chinese women's literature of the modern period in her *Chinese Writers and the Feminist Imagination*, 1905—1948 (Abingdon: Routledge, 2006), Ch. 2, "Qiu Jin and Her Imaginary," pp. 33—68.[3]

But Qiu Jin was far from the only women writer of the final years of the Qing dynasty. While many shared Qiu's concern for the fate of the nation, few of them went as to deliberately risk their lives in the way she did. Qian Nanxiu, "Poetic Reform amidst Political Reform: The Late-Qing Woman Poet Xue Shaohui (1866—1911)," *Xiang Lectures on Chinese Poetry* Vol. III, edited by Grace S. Fong (Montreal: Center for East Asian Research, McGill University, 2005), 1—48 deals with the wife of Chen Shoupeng 陳壽彭 (1857—ca. 1928). Her husband and his elder brother Chen Jitong 陳季同 (1851—1907) had spent a considerable period of time in Paris, and Xue Shaohui 薛紹徽 was exposed to considerable foreign

① Also see Eva Hung, "Three Poems on the Burial of Qiu Jin," *Renditions* 64 (2005), 111—114.

② A French translation of the completed five chapters of *Jingwei shi* had been published as early as 1976, as Qiu Jin, *Pierres de l'oiseau Jingwei, femme et révolutionaire en Chine au XIXème siècle* [Stones of the Jingwei Bird: Woman and Revolutionary in China in the 19th Century], trans. by Catherine Gipoulon (Paris: Éditions des femmes). This work also includes a biography of Qiu Jin.

③ On Lu Xun's relation to Qiu Jin, see Eileen J. Cheng, "Gendered Spectacles: Lu Xun on Gazing at Women and Other Pleasures," *Modern Chinese Literature and Culture*, 16 no.1 (2004):1—36.

influence through these two men. A revised version of this article was published as "Xue Shaohui and Her Poetic Chronicle of Late Qing Reforms," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds. *The Inner Quarters and Beyond: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 339—372. [①] Other women, such as Shan Shili, accompanied their husband on their travels abroad, as discussed by Ellen Widmer, in her "Travel Through a Woman's Eyes: Shan Shili's *Guimao luxing ji* in Local and Global Perspective," *Journal of Asian Studies* 65:4 (2006), 763—791. [②] Some of these women, like Qiu Jin, spent some time in Japan; see Peter Zarrow, "He Zhen and Anarcho-Feminism in China," *Journal of Asian Studies* 47 (1988): 796—813.

Mirroring a renewed interest in China in the life and works of Lü Bicheng 吕碧城 (1884—1943), recent years also have witnessed the publication of some articles on this writer, who first established her reputation in the final years of the Qing by her publications in the Tianjin journal *Dagongbao* 大公報, but who continued to write classical lyrics (also on new topics) throughout her long and eventful life: Grace Fong, "Alternative Modernities, or a Classical Woman of Modern China: The Challenging Trajectory of Lü Bicheng's (1883—1943) Life and Song Lyrics," *Nan Nü* 6:1 (2004), 12—59; and Shengqing Wu, " 'Old Learning' and the Refeminization of Modern Space in the Lyric Poetry of Lü Bicheng," *Modern Chinese Literature and Culture* 16:2 (2004), 1—75. Li Xiaorong contrasts the writings of Qiu Jin and Lü Bicheng in "The Old Boudoir and the 'New Woman': The Late Qing and Early Republican Era," in the final chapter of her *Women's Poetry of Late Imperial China: Transforming the Inner Quarters* (Seattle: University of Washington Press, 2012), pp. 145—178.

---

① Qian Nanxiu, "Borrowing Foreign Mirrors and Candles to Illuminate Chinese Civilization: Xue Shaohui's Moral Vision in the *Biographies of Foreign Women (Waiguo lienü zhuan)*," *Nan Nü* 6 no. 1 (2004), 60—101.

② Also see Hu Ying, "Reconfiguring Nei/Wai: Writing the Woman Traveler in the Late Qing," *Late Imperial China* 18 (1997): 72—99.

Traditions of Women's Oral Literature and Writings in Women's Script

Throughout the many centuries of dynastic China female literacy was limited to the daughters of the elite, or to highly trained professional women, such as nuns and top courtesans. At the same time, however, there existed a rich and variegated tradition of oral literature by and for women. It would appear that traditions of wedding laments and funerary laments by women once flourished in many areas of China. In most places, unfortunately, these traditions had disappeared in modern times before they could be recorded and preserved for posterity. One of the areas for which we do have documentation on such oral traditions is the New Territories of Hong Kong; another place is Nanhui (near Shanghai).

The wedding laments of Chinese brides-to-be from the Hong Kong area have been the subject of a number of studies, including Fred Blake, "Death and Abuse in Marriage Laments: The Curse of Chinese Brides," *Asian Folklore Studies* 37 (1978): 13-33; Yuk-ying Ho, "Bridal laments in Rural Hong Kong," *Asian Folklore Studies* 64 (2005), 53—87; and Rubie S. Watson, "Chinese Bridal Laments: The Claims of a Dutiful Daughter," in Bell Yung et al., eds., *Harmony and Counterpoint, Ritual Music in Chinese Context* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 107—129. Funeral laments from Hong Kong are the subject of articles by Elizabeth L. Johnston: "Grieving for the Dead, Grieving for the Living: Funeral Laments of Hakka Women," in James L. Watson and Evelyn Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 135—163; and "Singing of Separation, Lamenting Loss: Hakka Women's Expression of Separation and Reunion," in Charles Stafford, ed., *Living with Separation in China* (London: Routledge Curzon, 2003), pp. 27—52.

Anne McLaren has published a great deal on the wedding laments from Nanhui: "The Oral and Ritual Culture of Chinese Women: Bridal Lamentations of Nanhui," *Asian Folklore Studies* 59 (2000): 205—238; and "Mothers, Daughters,

and the Socialization of the Chinese Bride," *Asian Studies Review* 27 (2003), 1—21. Most recently she has published a monograph on the subject, entitled *Performing Grief: Bridal Laments in Rural China* (Honolulu: University of Hawai'i, 2008). In Part I, "The Bridal Laments of Nanhui" she provides a detailed discussion of the social conditions in Nanhui in late-Qing and Republican times, and the life cycle of women, before discussing in great detail the set of typical wedding laments that were performed by the elderly Nanhui woman Pan Cailian from memory. Part II of her book, "Lament and Performance in China: History and Ritual" is devoted to a survey of the traditions of weeping and wailing throughout Chinese history, and the ritual power of a properly performed wailing. The volume also includes a near complete translation of Pan Cailian's laments.[①]

In Jiangyong County in southernmost Hunan Province local women not only engaged in a rich tradition of oral literature, but also developed their own syllabic script which they used to record their poems and ballads. The discovery of this "women's script" (*nüshu*) initially created quite a stir.[②] Chinese scholars have made great efforts in collecting, editing and transliterating texts in the women's script.[③] Long autobiographical laments and "Third Day Letters" (sent to the bride by friends and relatives following her marriage) provide unique insights into the lives of peasant women in traditional village society, while the materials transliterated into women's script by local women allow us to gauge which traditional tales particularly appealed to women. One of the earliest English-language publications

---

① See also her "Lamenting the Dead: Women's Performance of Grief in Late Imperial China," in Grace S. Fong and Ellen Widmer, eds., *Beyond the Inner Quarters: Women Writers from Ming through Qing* (Leiden: Brill, 2010), pp. 49—77 in which she compares the oral funeral laments with the mourning poetry by gentry women such as Bo Shaojun 博少君 (d. 1626).

② It inspired the Asian-American novelist Lisa See to a best-selling novel entitled *Snow Flower and the Secret Fan* (New York: Random House, 2005), which has also been made into a movie.

③ An introduction to women's script and its literature by the leading Chinese scholar in collecting and editing these texts, is Zhao Li Ming, "The Women's Script of Jiangyong: An Invention of Chinese Women," in Tao Jie et al., eds., *Holding Up Half the Sky: Chinese Women Past, Present, and Future* (New York: The Feminist Press at the City University of New York, 2004), pp. 39—52.

on this body of materials is the article by Cathy Silber, "From Daughter to Daughter–in–law," which we mentioned earlier. William W. Chiang, '*We Two Know the Script; We Have Become Good Friends': Linguistic and Social Aspects of the Women's Script Literacy in Southern Hunan, China* (Lanham: University Press of America, 1995) provides a general introduction to the subject, illustrated by a small number of selected translations. In recent years the Taiwan–based anthropologists Fei–wen Liu, basing herself on both local fieldwork and careful readings of the women's script texts, has published a number of important articles on traditional female society in Jiangyong not only in Chinese but also in English: "The Confrontation between Fidelity and Fertility: *Nüshu*, *Nüge*, and Peasant Women's Conceptions of Widowhood in Jiangyong County, Hunan Province, China," *Journal of Asian Studies* 60 (2001): 1051—1084; "Literacy, Gender, and Class: Nüshu and Sisterhood in Southern Rural Hunan," *Nan Nü* 6:2 (2004), 241—82; and "From Being to Becoming: *Nüshu* and Sentiments in a Chinese Rural Community," *American Ethnologist* 31:3 (2004), 422—39.

The narrative ballads in women's script are introduced by Liu Shouhua and Hu Xiaoshen, "Folk Narrative Literature in Chinese *Nüshu*: An Amazing New Discovery," *Asian Folklore Studies* 53 (1994): 307—318, and Wilt L. Idema, "*Changben* Texts in the *Nüshu* Repertoire of Southern Hunan," in Vibeke Børdhal, ed., *The Eternal Storyteller: Oral Literature in Modern China* (Richmond: Curzon, 1999), pp. 95—114. Anne McLaren has compared tales of abduction in the fifteenth–century *cihua* version of *The Flowerseller* (*Maihua ji* 賣花記) and the ballad on the same topic in women's script, in her "Women's Voices and Textuality. Chastity and Abduction in Chinese *Nüshu* Writing," *Modern China* 22 (1996): 382—416, and in her "On Researching Invisible Women: Abduction and Violation in Chinese Women's Script Writing," in Antonia Finnane and Anne McLaren, eds., *Dress, Sex, and Text in Chinese Culture* (Clayton: Monash Asia Institute, 1999), pp. 164—179. The story of Liang Shanbo 梁山伯 and Zhu Yingtai 祝英台 as it circulated in Jiangyong has been studied by Fei–wen Liu, "Narrative,

Genre and Contextuality: The Nüshu-transcribed Liang-Zhu Ballad in Southern Rural China," *Asian Ethnology* 69 no. 4 (2010), pp. 241—264. A translation of moral tracts and narrative ballads in the women's script (based on published transliterations into Chinese characters), by Wilt L. Idema was published in early 2009 by University of Washington Press, as *Heroines of Jiangyong: Chinese Narrative Ballads in Women's Script*.

Conclusion

Women's literature of dynastic China has established itself as a major field in the study of Chinese literature in the Anglophone world. The constant stream of articles and the recent spate of monographs all testify to the flourishing state of the field. There are, however, also some problems that hinder its further development. One of these is a perceptible shift in the study of Chinese literature from premodern literature to twentieth-century literature and film, and cultural studies more generally. Another problem is the availability of materials. Many East-Asian collections in the West only have very small holdings of primary materials of relevance to the study of women's literature of dynastic China. While the huge reprint projects of the last three decades have remedied this situation somewhat, they rarely have included the number of literary collection of women writers one might hope for.

Recent years, however have seen the appearance of a number of important publications that will greatly remedy this situation. Especially worthy of mention are publications such as Hu Xiaoming 胡曉明 and Peng Guozhong 彭國忠, eds., *Jiangnan nüxing bieji chubian* 江南女性别集初編, 2 Vols. (Hefei: Huangshan shushe, 2008), idem, *Jiangnan nüxing bieji erbian* 二编, 2 Vols. (Hefei: Huangshan shushe, 2010), and idem, *Jiangnan nüxing bieji sanbian* 三編 (Hefei: Huangshan shushe, 2012); Bei Jing 貝京, ed., *Hunan nüshi shichao* 湖南女士詩鈔 (Changsha: Hunan renmin chubanshe, 2010); Fu Ying 傅瑛, *Comp. Ming Qing Anhui funü wenxue zhushu jikao* 明清安徽婦女文學著述輯考 (Hefei: Huangshan

shushe, 2010). One also has to mention Wang Yingzhi 王英志, ed., *Qingdai guixiu shihua congkan* 清代閨秀詩話叢刊, 3 Vols. (Nanjing: Fenghuang chubanshe, 2010). These and many other source editions will, together with the increasing number of monographs and articles, provide a major impulse to the world-wide study of Chinese women's literature.

Among the western collections of Chinese materials, the Harvard-Yenching Library at Harvard happens to house a relatively large set of writings by women. In a collaborative project of Harvard University and McGill University in Montreal, initiated by Grace S. Fong, these materials have been digitized and put on the web as the McGill-Harvard-Yenching Library Ming-Qing Women's Writings Digitization Project. [①] At present the Project makes 88 titles available, offering multiple search functions, and further extensions are planned. It is very much to be hoped that other libraries too, in China and elsewhere, will join in this effort to make the literary works of women writers, their poetry and prose, drama and fiction, easily available to scholars around the globe. The increased availability of primary materials is an essential precondition for the continued development and flourishing of the study of women's literature.

歷代中國女作家:英文學術研究綜述

摘要:本文匯總和簡介西方英語學術界1920年以來關於傳統中國女性歷史、文學和文化的重要研究。既包括學術專著,又包括重要期刊及學術會議所發表的論文。文章的評述主要按中國女性文學史和學術發表的時間順序進行。在文章末尾,作者還指出近期在中西學術界發表的有關傳統女性文學的文獻資料和數據庫。是迄今爲止涵蓋最全,既具文獻性,又具理論意義的評述文章。

① A selection of the rare titles in this collection has been published as Fang Xiujie 方秀潔 (Grace S. Fong) and Yi Weide 伊維德 (Wilt L. Idema), eds., *Meiguo Hafo Daxue Hafo Yanjing Tushuguan Cang Ming Qing Funü Zhushu Huikan* 美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏明清婦女著述彙刊, 5 Vols. (Guilin: Guangxi shifan daxue chubanshe, 2009).

李清照談讀書與寫作

艾朗諾(Ronald Egan) 撰

蔡丹君 譯

李清照偶有論及閱讀和寫作在其生活中扮演的角色。她所提及的這些活動,儘管次數不多,卻足以清晰地表明,閱讀和創作——這一對緊密相隨的活動——對李清照而言的確是重要的。在李清照所處的時代,女性在寫作方面普遍受到束縛。與之相比,她在學習和寫作方面的投入,在當時實屬罕見。而且,李清照提到自己在寫作之事上的積極參與時,從來没有羞赧之意或者是遁詞,這一點和在與她同時代的女性身上所看到的不太一樣,讓人印象深刻。

關於李清照的閱讀活動,她在《金石録》那篇自傳性"後序"中的一段話當然是常被人們引用的。《金石録》是趙明誠爲自己所藏金石所作的題記。這段話記述了趙明誠去職、夫妻二人在青州居住數載的生活:

> 余性偶强記,每飯罷,坐歸來堂烹茶,指堆積書史,言某事在某書某卷第幾葉第幾行,以中否角勝負,爲飲茶先後。中,即舉杯大笑,至茶傾覆懷中,反不得飲而起。甘心老是鄉矣!故雖處憂患困窮,而志不屈。[1]

作者單位:美國加州大學聖塔芭芭拉分校

譯者學習單位:北京大學中文系

① 李清照,《金石録後序》,徐培均編,《李清照集箋注》(以下簡稱《箋注》)卷三,上海:上海古籍出版社,2009,310頁。

這一段文字情趣盎然。在很多有關李清照和她的丈夫的記載中,反復出現的一個主題——夫婦二人比賽讀書和寫作,就是來自這個故事。

李清照從未提到她的丈夫在這類小遊戲中有過勝出,這一點恐怕是很重要的。她讓自己看起來像是"常勝將軍"。我們不禁對此感到疑惑,爲什麼李清照在這類小遊戲中打敗趙明誠之後,會如此開懷大笑呢? 能够贏得勝利總是開心的事,但是李清照的小小勝利之中一定可能也有一些更爲特别的樂趣。趙明誠曾在國子監中就學,在那裏他受過最高水準的規範的寫作訓練。而趙明誠的出仕,則是建立在其優異的治學聲譽之上的。但是,相比之下,李清照似乎是對他們家藏的學術典籍更爲熟悉的那一個。的確,她對於過目之物,仿佛會留下像照片一樣的記憶。一個家庭婦女會在這樣的遊戲中獲勝是出人意表的,李清照因此會因爲這些小小勝利而感到很快樂。

在寫作方面,他們夫妻二人也有競争。在李清照死後不久,文人周煇在他的雜記中寫道:

> 頃見易安族人,言明誠在建康日,易安每值天大雪,即頂笠披蓑,循城遠覽以尋詩,得句必邀其夫賡和,明誠每苦之也。[①]

許多有關李清照和趙明誠的故事,其可信度都頗受質疑。但是,這一篇故事,是直接來源於李清照的家庭成員——可能是她的堂兄或者外甥直接告訴周煇的。這個故事有趣之處,不僅在於表明李清照才華高過趙明誠,同樣有趣的是,它還告訴我們李清照對文學靈感的追尋。一個女子在風雪之中登上城牆散步,這行爲在當時應該是非常出格的。而她這麼做,只是爲了尋求作詩的靈感,苦心爲詩。這是很獨特的。

李清照另一首佚詩中的一個對句,表明了她進行文學創作時的一些情況:

> 詩情如夜鵲,
> 三繞未能安。[②]

---

① 周煇,《清波雜志》卷八,《宋元筆記小説大觀》第五册,上海:上海古籍出版社,2007,5096頁。

②《箋注》卷二,251頁。

這一句化用了曹操的名句,他的一首樂府詩以此開端:

月明星稀,
烏鵲南飛。
繞樹三匝,
無枝可依。[①]

曹操的這首樂府詩中,繞枝之鵲本是比喻有才之士,他們正是這首詩歌詠的對象。這些有才之士在當時各個對立的政權之間遊走,尚未決定效忠於誰,來託付一腔忠誠,而曹操希望他們選擇聚於自己的麾下。但是,李清照完全改變了"繞枝之鵲"的本來意思,將之用來暗喻自己的詩歌創作衝動和斟酌字詞的嚴格標準皆"無落著處"。其中,她提到的"詩情"一詞很有興味。"詩情"一般是指"詩歌中的情感表達"。李清照在這句詩中如此形容自己的"詩情",説明她希望在詩行中表達情思,但是又尚未找到合適的字詞來"安放"這些情思——她的詩情,是需要尋找合適句子來措置和容納的。上文提到的雪天登上城牆的故事,説明李清照作詩的靈感,有時候可能是她從充滿力量的、劇烈的自然景象中獲取而來的。而這一殘存的詩句,讓我們能够看到她敢於接受取得佳句所需面臨的挑戰,也能一瞥她情願如此殫精竭慮的決心。

李清照的這一詩句,大概是在她人生早期寫成的[②]。這句詩由朱弁引録於《風月堂詩話》中。同時他還發現"晁補之多對士大夫稱之"[③]。晁補之卒于北宋大觀四年(1110),他有可能在李清照還是孩童時就已經認識她——因爲晁補之是李清照父親李格非的朋友[④]。在談及晁補之對李清照的評價之後,朱弁隨即引用了這個"繞枝之鵲"的對句(同時還有另外一句),稱它"頗膾炙人

---

① 曹操,《短歌行》,逯欽立編,《先秦漢魏晉南北朝詩·魏詩》卷三,北京:中華書局,1983,349頁。

② 王仲聞最早留意到這一對句,他注意到朱弁在靖康元年(1126)使金,之後在那裏居留了十多年,並在到達金朝之後不久,就完成了他的《風月堂詩話》。因此朱氏知道李清照的詩歌,大概是在他離開的那年——靖康元年之前。參見王仲聞(王學初),《李清照事蹟編年》,《李清照集校注》,北京:人民文學出版社,1979,260頁。

③ 朱弁,《風月堂詩話》卷上,文淵閣《四庫全書》影印本,13頁b面。

④ 關於李格非與晁補之的關係,請參看諸葛憶兵,《李清照與趙明誠》,60頁。諸葛認爲李清照與晚年的晁補之有過人生交集。晁曾因致仕住在金鄉,當時李清照住在青州(這兩個地方都在今山東省),但當時他們是否有交往,並無記載。此書收於《文人情侶叢書》,北京:中華書局,2004。

口”。朱弁對於這兩句詩中李清照自陳其如何進入寫作狀態,並不在意。他所感興趣的是,這兩句詩是佳句典範,將曹操的詩句化用得十分巧妙。另外值得關注的是,朱弁作爲最早表達對李清照的器重的評論家之一,如此談論她的文學才華:“善屬文,于詩尤工。”朱弁對於李清照的詞未有提及,因爲在他看來,李清照成就最爲突出的是詩。

李清照知道自己頗擅詩名,也知道自己的才華被晁補之這樣的人談論並欣賞。從她三十多歲時寫的一首詩,就可以看出她是很清楚這一點的:

> 分得知字
> 學語三十年,
> 緘口不求知。
> 誰遣好奇士,
> 相逢説項斯。[①]

項斯是晚唐一位精於詩藝的詩人。然而,在楊敬之遇到他並且在人前“相逢説項斯”之前,項斯完全默默無聞、不爲人知,並且很可能如此一生。此事是由9世紀的李綽在他的筆記中記録的[②]。在這首詩中,我們第一次看到李清照極力斂藏她的才華,甚至説自己“緘口不求知”,是其他士人讓她出了名。

考慮到李清照所處時代婦女寫作深刻而普遍的矛盾心理,就不會訝異李清照有時會如此解釋:儘管自己努力緘口不求人知,但作品還是被傳播並有了名氣,這一點也不奇怪。人們其實期待她這樣的講述。另外還有兩個地方值得細品。首先,這首絶句的題目説明它是在社會性場合中創作的:是在一次詩歌創作遊戲中,每個參與者被分派(或主動領取)一個韻脚的字來使用。顯而易見,“分”字即是此意[③]。當天的情況可能是這樣:李清照和其他女性(可能是姐妹或者朋友),或者男女夥伴皆有,一起進行這一遊戲。爲了更好地理解她,不妨如此想像:作爲當天唯一一個文學才華爲外部世界所知的人,她感覺到很有必要通過這種方式來説點什麽,以貶低自己的特殊地位;第二,

---

①《箋注》卷二,210頁。

② 李綽,《尚書故事》,文淵閣《四庫全書》影印本,16頁b面—17頁a面。

③ 這一點是徐培均指出的,《箋注》卷二,210頁,注釋1。

李清照採取了自抑的表達方式,借用項斯的故事來暗指也是很巧妙的。項斯的故事並不著名,它載於一本不太出名的晚唐筆記《尚書故事》中。能使用這一典故,説明李清照對於唐代材料的精熟。她所使用的"奇士"(或者説是"一個愛好非尋常事物的人")一詞,和借來暗陳己意的那位才士被發現的故事,皆意味深長:她是一名女性,卻在這項基本屬於男性的活動之中,樹立了高妙才華("學語三十年")和不凡聲譽,這是多麽驚人的事。

李清照一首極富盛名的詞中,談到了"寫作"。

漁家傲

天接雲濤連曉霧,
星河欲轉千帆舞。
彷佛夢魂歸帝所,
聞天語,
殷勤問我歸何處。
我報路長嗟日暮,
學詩謾有驚人句。
九萬里風鵬正舉,
風休住,
蓬舟吹取三山去。[①]

這篇作品以其不凡的主題和表現手法,成爲李清照本人一生創作,乃至整個北宋詞壇中的一篇傑作。

首句從天空引入主題,設想了一幅佈滿雲朵的天空的畫面。雲朵的旋轉波動,就像浮動的浪花和奔騰的帆船。畫面中還配著一條星河(銀河),隨著清晨臨近而回轉,或者看起來像是在回轉。"天空"這一主題在接下來的內容中得到推進:作者的"魂"在她的夢中到達天界之後,接受天帝的詢問。這樣的非人間意象在結束語中也有——用到了在開篇中已有的有關大海與航行的意象。説話者表示希冀乘上"蓬舟",御着神話中鵬鳥舞翅扇起的風而行,

① 《箋注》卷一,127頁;唐圭璋等編,《全宋詞》第2册,北京:中華書局,2005,1202頁。

飛向傳説中的"三山"(蓬萊),它在東北方向的大海之上,是仙人所居。

詩人與天帝展開對話,這種主題在早先的中國詩歌中並不常見。李清照這首詞的第四句,可能借鑒了李白的一首樂府詩,遣詞極其相似[①]。但是,李白詩中的"天帝語"是在其升天過程中聽到的某種冥冥之中存在的聲音,那是作者抵達天界時的跡象。但是,這過程中不存在對話,也没有天帝對作者本人的評價。因此,這種情景與李清照所描摹的十分不同。在她的這首詞中,天帝不僅發聲説話,而且向詩人詢問了一個關於她來、去何方的終極問題,這實際上是對她的人生意義的追問。關於人生終極目標,可用行路的"目的地"來比喻,因此,詩人在回答這目標是什麽時,也是如此比喻,説:人生之"路"長而"日暮"將至。然後,她轉入更爲直接的對話内容,談到自己在駕馭詩歌創作時的困惑。她不是説她嘗試成爲一個有能力的詩人但失敗了;而是説,她努力學習了詩歌,但是發現她的"警句"似乎並未實現預期的效果。在這裏,她採用了矛盾修飾法。如果這些句子是"警句",它們又怎麽可能是"無用"的?其實,她想説的是,她的詩作獨出心裁,但對於他人的影響低於自己的預期。她的困惑其實也屬於很多作者,他們懷疑自身作品的感染力和影響力,想知道爲創作的付出和所得到的回報是否相稱。她的這番話,讓人不禁聯想到杜甫在談論文學才力時所説的"語不驚人死不休"[②]。但是李清照的問題,與此並不相同。她感到她已經有了"驚人句",只是似乎無人在意、領會。可能就是這種挫折感,讓她産生了虚幻的希冀——願意離開世俗世界。由於世俗世界對她缺少興趣,她感到自己與之不相適應。

對所創作的文學作品的自我懷疑,當然絶非李清照獨有。而她在此更爲强調的是,詩歌乃是她生活的中心。在回答天帝關於自身存在的目的和目標這一問題時,她談到的是她在詩歌方面的努力,而且只談這一點。雖然李清照可能對這番努力的結果並不滿意,但有證據表明,她已將之視爲畢生的事業。

我們來看最後一首有明確提到寫作的詩。這首詩充斥著不同尋常的愁緒,但提到寫作是她唯一存留的、聊以遣懷的東西。在這首詩的序言中,她

---

① 李白,《飛龍引》第二首,彭定求等編,《全唐詩》卷二三,北京:中華書局,1960,303頁。

② 杜甫,《江上值水如海勢聊短歌》,《全唐詩》卷二二六,2443頁。

説，這首詩寫于宣和三年（1121）到達萊州（今山東萊州市）不久，當時因丈夫擔任地方官，她偕同至此[①]。

感懷

宣和辛丑八月十日到萊，獨坐一室，平生所見，皆不在目前。几上《禮韻》，因信手開之，約以所開爲韻作詩。偶得"子"字，因以爲韻，作《感懷》詩云：

寒窗敗几無史書，
公路可憐合至此。
青州從事孔方君，
終日紛紛喜生事。
作詩謝絶聯閉門，
燕寢凝香有佳思。
静中我乃得至交，
烏有先生子虚子。[②]

第二句：公路乃袁術之字，袁術乃東漢末年混亂局面中坐擁軍事力量的豪强。他在東漢興平二年（195）稱帝，建立新朝。之後在與曹操的戰爭中連連失敗，最後四面楚歌，部下絶糧。有天他問自己的廚子要些蜜漿，來佐配他的麵食，結果連這小要求都無法實現。於是，他在自己的床上哀嚎："袁術至於此乎！"之後氣絶而亡[③]。

第三句和第四句：在《世説新語》中，"青州隨從"[④]的意思是好酒，或者就是指酒，而"孔方君"是對錢幣的代稱和擬人化。"孔方"也是一個雙關語，來描述中國錢幣圓形方孔，同時也聽起來像一個有名有姓的人名（因爲"孔"是常見的姓）。這一對句，肯定是對於應酬筵席和其他消費活動的抱怨。這些可能是和她的丈夫所擔任的新職務有關係，給她的家庭帶來了一些困擾。可能

① 我們並不能知道趙明誠獲得他新的職務的確切時間，但肯定是在他宣和三年（1121）四月登陽天山和八月份李清照前來與他會合之間的某個時間。參見徐培均，《李清照年譜》，《箋注》，451頁。

②《箋注》卷二，211頁。

③《三國志·吴書》卷六，北京：中華書局，1959，210頁，注釋3。

④ 劉義慶著，余嘉錫箋疏，《世説新語箋疏》，北京：中華書局，1983，708頁。

第三句也有另外一層獨立的意思,具體意思不同,但也大差不離:李清照和趙明誠在青州生活了十四年(與《世説新語》提到的青州是同一地方),“從事”這個詞語可能也用作動詞,意思是“爲……工作、侍奉”。因此,這句話的意思也可以理解爲“在青州我們爲金錢所役”。很明顯,這是一句怨言。

第八句中的“烏有先生”和“子虚子”是司馬相如《子虚賦》中虚設的人物[①]。

儘管這首詩歌中絶大部分的語句都透露出深深的失意,但當她談到作詩時,這情緒馬上就轉變了。她將自己關在房間以拒絶社交聯繫,端坐於凝香之室作詩,享受著那些湧向自己的“佳思”。這便建起了某種截然的二分:在她房間之外的那個世界,有無盡的煩惱,入不敷出,忙於應對社交應酬,她只有尋求解脱;而房間之内的那個世界,她能沉浸在創作的愉悦中。還有一個二分是,即使在房間裏,她也難以擺脱物質匱乏之苦;但也只有在這裏,她能憑藉詩歌而“忘我”。

最後兩句可以從兩個層面來闡釋。她提到兩個虚構人物,意思是她並不曾擁有真正的同伴。她先是説自己擁有最好的同伴,但是轉而又説它們並非真實的存在。這兩個文學中的虚構人物,爲一個一千多年前的文人所創造。因此,她事實上所强調的,是自己有著多麽深徹的孤獨。她在自己的文學世界中,以這樣的聲音和存在方式,抵抗著她生活在“室外世界”時的不快樂。她發現雖然新到萊州,居而無書,但是可以進行新的創作。

還有一首詩,則是因爲採用了另外一個不同的角度來闡釋這樣的意思,值得注意。

曉夢

曉夢隨疏鐘,飄然躋雲霞。因緣安期生,邂逅萼緑華。
秋風正無賴,吹盡玉井花。共看藕如船,同食棗如瓜。
翩翩座上客,意妙語亦佳。嘲辭鬥詭辯,活火分新茶。
雖非助帝功,其樂莫可涯。人生能如此,何必歸故家。

① 司馬相如,《子虚賦》,蕭統,《文選》卷七(胡克家重刻本),臺北:華正書局,1994,17頁b面—24頁b面。

起來斂衣坐，掩耳厭喧嘩。心知不可見，念念猶諮嗟。[①]

第三、四句：安期生是傳説中住在蓬萊島的一個仙人。據載，秦始皇曾經見過他，之後又想去蓬萊會見他，但没有成功。緑萼是一個女山神，自稱原本住在九嶷山。升平三年(359)，她臨凡遇到羊權，並送給他神的禮物[②]。

第六、七句，韓愈的詩《古意》描述了華山之巔上，一口翡翠色的井中長出了蓮花，蓮花所結的蓮子碩大如船[③]。

第八句，回到安期生的故事，沿用《史記》中曾經對他食用的東西的描述[④]。

這首詩有一個從夢境或者白日夢中抵達仙境的傳統主題。這類描寫在詩史上是極爲豐富的。李清照將一位女神納入到她所拜訪的衆神之中。女神緑萼並不像安期生那樣有名，但是在李清照的詩中，被賦予了同等關注。因此，這是一場仙人集宴，而女性在此也擁有了自己的一席之地。在這個夢境中，並没有提到有關詩歌及創作的内容，但提及了他們的高談闊論，通常這樣的談話象徵寫作的靈感。宴會中的談論，顯然充滿了智慧而且格調很高。李清照很欣賞這種交流和辯論。事實上，這種氛圍正是李清照成長的家庭環境之寫照。她的另一首詩，曾記録了她的家庭氛圍和所受的教養：

嫠家父祖生齊魯，
位下名高人比數。
當年稷下縱談時[⑤]，
猶記人揮汗成雨。[⑥]

這就是她成長的環境。之後的生活中，她不斷品咂自己所參與的這些高妙的談論，正如《曉夢》一詩中所寫的神仙談話場景。

---

①《箋注》卷二，214頁。

② 陶弘景，《真誥》，《叢書集成簡編》，臺北：商務印書館，卷一，1—2頁。

③ 韓愈，《古意》，《全唐詩》卷三三八，3789頁。

④《史記》卷一二，北京：中華書局，1959，455頁。

⑤ 古齊州在李清照家鄉的北部，因戰國時候的稷下學宫而聞名，當時此地吸引了大量遠道而來的士人在此論争哲學與政治問題。

⑥ 節選自《上樞密韓公工部尚書胡公》，《箋注》卷二，222頁。

《曉夢》一詩中第十三句提到天帝和他的臣子,非常關鍵。“其”是一群不在朝堂任職的“散仙”,並非高官,因此自不必對天帝負責。而更重要的是,“其”包括女性,這令她所在的群體與“助帝功”的臣子們進一步區分開來。此句的寓意是,他們這群人的談話水準堪與朝堂高論相媲美。

《曉夢》中的結束語,讓她的夢境與醒來之後面對的現實之間,產生了截然對比。我們只能猜測,那些在她家裏的人在喧嘩著什麽。然而,很明顯,這是她最不願意接受的夢境結局,她的抵觸情緒是如此之深,以至於將手合在耳朵上。李清照回到她感到徹底孤獨和没有人理解她的世俗世界。這就是這首詩歌留給我們的畫面。這與她在《感懷》中所表達的心情相類似。她獨處室中,徹底孤獨,她只能去夢見更爲歡樂的場景,然後在詩中捕捉它們,轉向詩歌創作,在“佳思”中尋找避所。

明清婦女著作網站
——女性文學與文化研究的新途徑

方秀潔（Grace Fong）

一、項目緣起

西方漢學界研究前現代——尤其是明清時期——女性文學、女性文化與女性歷史應該説是從20世紀80年代後期開始踏上高峰的。當時有幾個因素有助於這個學術領域的迅速進展，最主要一方面是西方女性主義發展的影響，另一方面是1985年重印的胡文楷編撰的重要參考書目《歷代婦女著作考》促成漢學界對明清時期女性豐富的文化産生認識。女性主義以理論化與批評性的研究議題，主張把性别問題作爲分析的基本類型，引入歷史和文化研究中。在這個過程中，經典價值觀與等級受到質疑，甚至被顛覆。女性主義文學批評逐漸從早期研究中對傳統的、男性所構建的、典型化的女性形象的批評和解構，轉移到對歷史上的女性所創造的文本與史料的恢復與挖掘，因爲過去這些文本和史料都處于邊緣和被忽視的地位。女性在文本中所表達的聲音與銘刻的主體性受到注意，成爲研究領域中的關鍵部件。明清婦女寫作不僅能使我們通過聆聽女性自己的聲音進入她們的生活體驗，而且爲理解中國文化和社會提供了性别化的視角。同時，爲了開拓以往被忽略的主題或採

作者單位：加拿大麥基爾大學（McGill University）東亞學系

用新方法對舊的論題進行分析，傳統學科如文學、歷史、人類學和心理分析不斷相互汲取批評方法與理論見解，因而觀念架構、方法學與研究手段朝著跨學科整合的方向發展。明清婦女著作數據庫與網站也就是這個跨世紀革新時期構想出來的網上數字圖書館和在綫研究工具。

我們現在意識到女性寫作爲研究創新提供了重要資源，但是，傳統父權社會並没有重視女性的書寫，五四、新文化運動卻把傳統女性看作舊社會裏被壓迫、目不識丁的犧牲者，當時知識分子幾乎都没有注意到這些文獻的價值，更不能説把它們有系統地保存。明清女性書寫被存護至今多是個別家屬努力的成果。這些文獻經歷過歷史的滄桑，它們的流傳與保存具有很大的偶然性，現在多數僅以稀有的刻本或稿本的方式存世，主要收藏在中國各圖書館的古籍善本庫。胡文楷先生（1901—1988）及其夫人王秀琴（1902—1934）從三十年代開始整輯傳統女性的書寫，1957年初版的《歷代婦女著作考》記録了從漢代至民國初年超過4000多種的婦女著作題名。可惜胡氏書目作爲一部工具書的首次出版没有遇上合適的時機。直到“文革”後，持續的學術研究才重新恢復。正是這時期學術研究的復蘇促成了《歷代婦女著作考》1985年增訂版的出版，對明清女性文學研究的發展是一個決定性的時刻。之後經過20多年學術界對明清女性文學與文化的關照和研究，更多先前未知的女性寫作別集陸續被發現。由于中外學者都認識到這部參考書目不可或缺的價值——在國外我們稱之爲“聖經”，而1985年版又早已絶版，南京大學的張宏生教授就收集了學生和同仁新發現的279種清代女性別集，爲胡氏書目作補充，2008年上海古籍出版社再翻印了《歷代婦女著作考》的增訂版，中國歷代婦女著作的紀録達到驚人的4671種，其中清代的有3000多種，而且大部分作者是江南地域的閨秀。據我們目前所知，在歐洲或北美還没有如此完備的有關西方女性著作的文獻書目。正如孫康宜教授所説，世界上“没有任何一個國家出現的女性詩歌選集與別集能比晚期中華帝國更多”。

明清時期的社會和文化風氣、經濟形勢、商業化的印刷出版業、家刻的盛行、家庭生活的私人化以及其他因素，都對文人家庭中閨秀教育風氣的日漸盛行有所影響；特别是在江南的市鎮以及北京、廣州等都會城市，這種風氣尤爲普遍。從女性別集我們能看到不少序文記載女性如何在家中接受教育：比

如“幼從父受書”、“少受詩於母氏”、“逢人問字，漸通聲韻”、“五歲與兄姊共筆硯”等語；并且經常以詩歌作爲自傳性記録。對于生活在文人仕宦家庭的女性來説，詩歌既是抒情文體，也是個人通訊與社會交往的一種方式。女性同樣以詩作應酬題贈、以詩題畫、以詩記載游歷或日常與精神生活，無論是居於太平盛世時代的深閨，或是遭逢世亂，在避難的路途中。同時也有特別富有女性性别特征的主題和境況，如吟詠刺繡的詩歌，女游仙詩和絶命詩等題材。但是，這些僅僅是我們對明清時期的女性文本進行深入檢視的開始，胡文楷的書目在爲婦女豐富的原始寫作資料提供證據的同時，也令我們真正意識到接觸這些稀見的别集以利研究的困難。

這幾年，令我們在國外感到特别驚喜的是，華東師範大學古典文學學科的師生們，在胡曉明教授的領導下，在整理出版中國女性别集文獻的工作上做出了很大的貢獻，2008年後陸續出版的《江南女性别集初編》、《二編》和《三編》，一共收集整理了超過九十種别集，給江南地區清代女性文學研究提供了一系列非常寶貴的第一手資料。

由于處于國外的學者接觸這些資料在時間和經費上都有一定的困難，我們在麥基爾大學從2002年也開始與哈佛大學燕京圖書館合作，設計“明清婦女著作”在綫書庫。爲什麽選擇哈佛燕京圖書館呢？這也是一個傳奇：以前加州大學有一位羅伯特·哈特(Robert Hart)教授，他曾經收藏有將近300種中國珍本古籍，1983年哈特教授的後人將他的藏書捐贈給哈佛燕京圖書館，其中包括了明清女性别集與總集49種。除此之外，哈佛燕京圖書館普通古籍部另藏有40多種閨秀詩詞别集，一共90多種，在西方大學圖書館，擁有如此豐富的明清女性著作收藏，是獨一無二的；即使在中國的大學圖書館，也十分罕見。同樣至關重要的是，哈佛燕京圖書館館長鄭炯文先生從一開始就很熱心支持這個項目。我們合作三年：麥基爾圖書館的技術小組設計數據庫，哈佛把我們選好的90多種書籍掃描，我們把書籍圖像上載，培養研究生分析書籍内容，輸入數據，連上圖像，終於在2005年推出了“明清婦女著作”網站，免費供學術研究使用。

二、項目内容

1."明清婦女著作"資料庫與網站簡介:著作年代范圍

這90多種婦女著作刊印年代范圍甚廣,刊印年代最早的是1608年出版於朝鮮的朝鮮女詩人許景樊(字蘭雪,1563—1589)的詩集《蘭雪軒詩》。刊印年代最晚的是20世紀20年代出版的一部由苕溪生(筆名)輯刊的《閨秀詩話》。按著作刊印年代范圍可做如下分組:

4種　晚明時期(1608—1628)
11種　18世紀
56種　19世紀
6種　晚清的最後十年(1901—1911)
17種　民國十九年(1930)前

從刊印年代范圍分組中,我們能進一步觀察到某些微妙細節。這些細節暗示著19世紀後半葉,特别是在太平天國(1851—1864)結束的1864年後的一段時期,婦女著作出版的迅速發展。這一時期婦女著作的出版繁榮,暗示著這個現象與晚清動蕩的社會政治歷史中出現的,涉及民族、地域、階級和家庭各方面身份重建之間的關係。與明清之際的研究相比,晚清女性書寫的這段歷史還待我們去挖掘。

至於著作類型,我們能接觸到明清盛行的各種著作類型。數目最大的著作類型是女性個人的詩文集[①],這跟當時家庭與社會對婦女作爲作者的認同有一定的關聯。從晚明至晚清出版的衆多大規模女性詩選("總集")也同樣反映了當時婦女的文學地位,其中標志性的女性詩選就包括由女學者、女詩人完顔惲珠(1771—1833)編撰的《國朝閨秀正始集》,以及由惲珠和她孫女完顔妙蓮保合編的《國朝閨秀正始續集》。民國時期(20世紀20年代)出版的5種"詩話"也同樣暗示著這一時期現代化進程中出現的富有趣味的文化交融。

中國刊印傳統中的另兩類獨特的類型——"合刻"或"彙刻",在綫書庫也

① 2008—2009年我們得到加拿大政府人文科學研究委員會資助,特别挑選北京大學圖書館藏清代女性别集7種,特别是女性文集,加入"明清婦女著作"資料庫。

有實例代表。這些"合刻"通常是家族出版物,例如《泰州仲氏閨秀集合刻:七種》(清仲蓮慶等撰)和《京江鮑氏三女史詩鈔合刻》(鮑氏三女史即鮑之蘭、鮑之惠、鮑之芬三姊妹)。另外也有大型的"彙刻",像徐乃昌(1868—1936)輯刊的《小檀欒室彙刻百家閨秀詞》。該彙編致力於詞的文獻整理,共收録100位女性的詞集100種。本書庫也儘量搜索"附録"於丈夫別集後的女性詩集,像袁枚最有名的女弟子席佩蘭的詩集《長真閣集》就是附録在她丈夫孫原湘的《天真閣集》後。這些"附録"很容易被忽略。

2. 數據庫的在綫學術機構和檢索界面

"明清婦女著作"數據庫中的信息分析區域支持有關女性文學與女性文化多方面的細化研究。本在綫資源爲重要領域的研究提供資料和數據。例如,通過接觸不同地域、不同時期出版的各種形式、水準不一的婦女著作版本,用户可以探究明清時期有關刻印出版的課題。本數據庫涵蓋范圍廣,數據可以檢索,支持涉及女性社會地位、婚姻狀況、族群認同、家族和地區社會網絡、女性著作中的男性參與,以及其他諸多有關女性社會史與文化史課題的統計研究。

目前本數據庫是以支持文學研究爲主,無論在形式、風格、主題方向的文本層面,還是在有關批評或理論問題的語境層面。用户不僅能通過使用"翻頁"設置,瀏覽每一種書籍的掃描圖像〔用檢索頁"(一)選擇書名查找"下拉菜单〕。更重要的是,用户能够在很多領域實施分析性和統計性的查詢。除基本的"作者/書名"檢索外,每部詩文集的內容經過分析,構成大規模檢索分類。這些檢索分類包括書籍正文前後的序跋題辭(所謂副文本),絶大部分是男性撰寫的。每一篇文章、每一首詩都注明作者,每首詩按照古典詩歌形式分類〔例如:樂府,五言古詩、七言律詩等。用檢索頁進入"(五)列表查閱:詩體"可以瀏覽詩歌形式索引〕。每首詞按詞牌分類〔用檢索頁進入"(五)列表查閱:詞曲",可以瀏覽詞牌〕,詞牌下如有詞題,也可以用關鍵字檢索。文體也按文類劃分,計有三十九種(按上步驟瀏覽文類索引)。

儘管本在綫書庫中所有的別集都是明清婦女的創作,但有幾種大型選集(總集)的作品選取范圍乃是歷史性的,收入了從傳説中的上古時代一直下延

到選集編撰時代的女性著作，比如晚明選集《古今女史》和《名媛詩歸》都收入了西王母的四言詩《西王母吟》。因此，數據庫中5000多位"女性作者"貫穿于完整的中國歷史王朝紀年。這些大型女性詩文選集，能讓我們進行各種類型的比較研究：選本作品的變化、文本的不同、同一首詩收録於原本詩集和選集時編輯上的改動等。例如袁枚（1716—1797）的妹妹袁機（1720—1759）創作的一首題爲《聞雁》的詩，爲我們提供了一個明晰的實例。通過惲珠彙編的《國朝閨秀正始集》收録的《聞雁》文本與袁枚刊印的袁機詩集《素文女子遺稿》中收録的《聞雁》文本的比較，我們能看到惲珠對這首詩所做的根本修改。文本上修辭和形象的修訂證明了惲珠對于詩歌表達的倫理維度的重視。大家可以細讀分析。

三、學術活動與研究成果

2005年"明清婦女著作"網站推進以後，2006年我和魏愛蓮教授在哈佛舉辦了"現代透鏡中之傳統中國女性書寫"國際研討會，特别邀請歐美與中國大陸、香港、臺灣地區的學者運用網站和資料庫，作爲他們的研究方法之一，對這些珍貴資料進行描述、分析，以及進一步的理論化工作。

明清時期女性作家的文藝表現，直到最近才被我們重新發掘。我們通過這些珍貴的文本，才能前所未有地領會閨閣之内女性經驗的豐富，以及閨門之外女性如何對應國家與社會的挑戰。我們以十一篇論文編集，展示明清女性寫作文類之非常多樣，題材的千變萬化，如戰争、行旅、疾病、愛情、友情、英雄主義、宗教，都在其列。2010年由萊頓BRILL出版社出版，中文版譯名爲《跨越閨門——明清女性作家論》，2013年將由北京大學出版社出版。這幾年來，北美與中國大陸、香港、臺灣地區的學者與研究生，一直在採用"明清婦女著作"資料庫作研究，撰寫博士論文，在學術期刊發表論文，繼續挑戰關於傳統女性生活與能力的成見，爲中國文學史開闢新的批評空間，也爲我們理解中國文化與社會提出新的角度。

四、研究方向

從去年開始,加拿大人文社會科學委員會資助“明清婦女著作資料庫”與哈佛大學“中國歷代人物傳記資料庫”(China Biographical Database,簡稱CBDB)三年的合作計劃,其中包括擴大明清婦女著作資料,進行大範圍的集體傳記研究。根據此項目計劃,我們也與中山大學合作,把他們圖書館藏的45種清代女性著作掃描,加入數據庫。與哈佛的“中國歷代人物傳記資料庫”一起,我們正在開發一個能够同時查詢兩個數據庫的綜合搜索界面。通過“中國歷代人物傳記資料庫”的大量的人物傳記數據,我們可以嘗試對“明清婦女著作”中的女性作家地域分布、親屬關係與社交網絡進行查詢并以圖案顯示,並由此對明清女性作家的生活史模式或集體傳記進行研究。最近幸蒙美國盧思基金會 (Henry Luce Foundation) 慷慨資助,將與國家圖書館合作,掃描200多種清代女性著作,加入數據庫,增加在綫資源,並與華東師範大學胡曉明、彭國忠教授合作培訓研究生參與項目工作。

“明清婦女著作”在綫書庫及搜索界面所能爲研究提供的創新潛力,恭候學術界使用和發現。歡迎大家在研究中試用,并期待用户的評價和建議,以利於我們繼續提高改進。

莊子“遊”的境界一考

朴鍾赫

莊子哲學的最終目標在於逍遥遊。有關莊子逍遥遊中所提到的“遊”的境界,已經有很多學者提出各自不同的觀點。可以説這是莊子哲學的終點站,要想説明這一内容,須直接或間接地與《莊子》所提到的其他思想進行有機的聯繫。因此要想探討“遊”的境界,應先梳理以往進行的前期研究,並對莊子思想進行全面説明。只是由於篇幅所限,本文無法一一論及,在此,本文要以前期研究爲基礎,進行如下探討。

本文首先要探討逍遥遊中“遊”的含義。其次,爲了解釋關逍遥遊的境界問題,基於要想達到逍遥遊的境界,需以齊物、心齋、坐忘、養生爲前提,因此將探討《莊子》所談到的這些概念。其中,爲了論證齊物和養生,各選取了寓言“蝴蝶夢”和“庖丁解牛”來進行考察。

一、遊的用例

《莊子》共出現106次“遊”字,猶如孔子倡“仁”,因此《論語》中出現的“仁”字高達109次一樣。“遊”之内涵是莊子的思想格調和精神風貌所代表的哲學觀念。莊子所説的“遊”,通常指的是精神的遊和心靈的遊,也指莊子曾經提過的“遊心”。在《莊子》一書中一共出現多次“遊心”,如下:

作者單位:韓國國民大學中文系

遷令勸成殆事，美成在久，惡成不及改，可不慎與！且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。(《人間世》)

自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。物視其所一而不見其所喪，視喪其足猶遺土也。(《德充符》)

天根遊于殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰："請問爲天下。"無名人曰："去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者爲人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之野，汝又何帠以治天下感予之心爲？"又復問。無名人曰："汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。"(《應帝王》)

駢於辯者，纍瓦結繩竄句，遊心於堅白同異之閒，而敝跬譽無用之言非乎？而楊墨是已。(《駢拇》)

老聃曰："吾遊心於物之初。"孔子曰："何謂邪？"曰："心困焉而不能知，口辟焉而不能言。"(《田子方》)

惠子聞之而見戴晉人。戴晉人曰："有所謂蝸者，君知之乎？"曰："然。""有國於蝸之左角者曰觸氏；有國於蝸之右角者曰蠻氏。時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。"君曰："噫！其虛言與？"曰："臣請爲君實之。君以意在四方上下有窮乎？"君曰："無窮。"曰："知遊心於無窮，而反在通達之國，若存若亡乎？"君曰："然。"(《則陽》)

莊子在論述"遊"的時候，經常提到"無極"、"無窮"、"無待"、"無何有之邦"。由此可以看出莊子之"遊"與"無"之間還具有密切的關係。此外，淡、虛、外、氣等詞亦屢次言及：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。(《逍遥遊》)

无爲名尸，无爲謀府，无爲事任，无爲知主。體盡無窮，而遊无朕；盡其所受於天，而无見得，亦虛而已。(《應帝王》)

子貢反，以告孔子，曰："彼何人者邪？修行无有，而外其形骸，臨尸而歌，顔色不變，无以命之。彼何人者邪？"孔子曰："彼，遊方之外者也；而丘，遊方之内者也。外内不相及，而丘使汝往吊之，丘則陋矣。彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疣潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遥乎無爲之業。"（《大宗師》）

所謂的"遊"就是精神上的遊，其具體含義包括：仁義的道德束縛，同時擺脱世俗功利的約束，超出社會制度的制約，是一種突破常人所受的各種局限的表現，因此，這種"遊"的理想，實際上是對現存的一切知識、價值、制度、思維方式的否定和批判。而如此否定和批判是有一定的積極意義的。

"遊"的理想與目標是要擺脱一切的"有"，指向絶對的"無"。在這一種"無"里，没有任何的控制或束縛，甚至連自我都會被消解。因此，只剩下絶對的、無所依傍的"遊"。《莊子》多次提到這一内容，具體如下：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人无己，神人无功，聖人无名。（《逍遥遊》）

天根遊于殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰："請問爲天下。"無名人曰："去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者爲人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之野，汝又何帠以治天下感予之心爲？"又復問。無名人曰："汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。"（《應帝王》）

无爲名尸，无爲謀府，无爲事任，无爲知主。體盡無窮，而遊无朕；盡其所受於天，而无見得，亦虚而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。（《應帝王》）

得吾道者，上爲皇而下爲王；失吾道者，上見光而下爲土。今夫百昌皆生於土而反於土，故余將去女，入无窮之門，以遊无極之野。（《在宥》）

遊於無人之野。（《山木》）

嘗相與遊乎无何有之宫，同合而論，无所終窮乎！嘗相與无爲乎！澹而静乎！漠而清乎！調而閒乎！寥已吾志，无往焉而不知其所至，去而來而不知其所止。(《知北遊》)

如果能够遊在這種絶對的"無"境界中，那可以説這是絶對的自由。要想達到絶對的自由，就要悟出物化之理；想要悟出物化之理，就需要通過坐忘、心齊等修養過程。然後經過養生的修養和實踐，才可以進入真正逍遥"遊"的境界之中。先從《莊子》中的寓言"蝴蝶夢"來探討物化。

二、"蝴蝶夢"的物化

在《莊子·内篇·齊物論》中，寓言"蝴蝶夢"是一篇以物化爲主題的代表作品。具體如下：

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶與，蝴蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

通過上述引文，我們可以認識到這個世界本來是没有什麽貴賤、生死、物我等區分的，可是，對於作爲世界中的一個對象的經驗主體來説，的確存在著貴賤、生死、物我等等區分。"周與蝴蝶，則必有分矣。"在現實中，兩個個體，即莊周與蝴蝶是不同的，是有明顯的分際的。但是在幻想自由的精神世界中，這一區分是被打破的。因此，莊周可以化爲蝴蝶，蝴蝶則化爲莊周。它們之間是相互轉化的，此之謂物化[①]。

所謂"物化"中的"化"，指的是打破各種局限和分際，從而讓精神不受時空的限制，而自由地翱翔。這樣我們就可以化爲"非我"，從而使我的精神徹底擺脱我這個血肉之軀的限制，走向無限自由的領域，可以説這就是莊子關於自由的美夢[②]。通過這樣的過程，得到心靈上的自由，就是自喻適志，這不

① 對於物化，各家註釋的見解如下：超越了生樂死苦之境地(郭象)；知生死往來，物理變化也(成玄英)；物我界限消失，萬物融化爲一(徐復觀，陳鼓應)。這些註釋的要點均在于萬物的變化、融化和超越。

② 徐克謙，《莊子哲學新探》，中華書局，2005，149頁。

僅是精神上的自由,最後還可以達到遊的境界。

"蝴蝶夢"的核心在于莊周全然忘記了自己是莊周。假如莊周在夢中化爲蝴蝶的時候已認識到自己就是莊周,那必定會産生要保持一段距離揣摸一番的心理,就很難做到自喻適志。"不知周也",蝴蝶才能與他合爲一體,成爲他生命世界的全部。如此以存在物化孤立的知覺,故可使自我和對象從時間與空間中脱離出來,自我與對象也就自然冥合爲主客合一。這時,與環境、世界大大地融合在一起,而獲得大自由,這就是莊子所説的遊。

莊周夢蝶是對《齊物論》第一章"吾喪我"所做出的一個很巧妙的應答,文章的首尾脈絡相互應對,又很含蓄。事實上,儘管莊周蝶夢没有具體地談到物化之理,但人們還是知道了"吾喪我"的境界。莊子把物化描寫成如同莊周化爲蝴蝶,也如同鯤變成一隻鳥,象徵物與物、人與人之間無界限、無條件的自由轉化。《齊物論》開始便開出吾喪我的境界,以示破除我見我執,而以真我的自我神遊於無封無境的遼闊之境域中,及至《齊物論》的最後以蝶化象徵主體與客體的會通交感,要達到遊的境界,首先得如此。

三、心齋與坐忘

要想達到莊子的最終目的"遊",必須需先做到齊物。常人比較難以接受萬物的本質均都相同的觀點。但是要想樹立齊物的觀點,一般來講要完全停下諸如感覺、思考、慾望等正常的精神活動才有可能。此即莊子所謂心齋、坐忘。這時關於各種各樣區别的觀念會自然消失,從而達到安命和遊的境界。《老子》第十六章"致虚極,守静篤"中"虚"的内涵是"心虚"。"心虚"的功夫就是《莊子》所説的"心齋"。

如果放下心中所看重的一切,生命就會復歸平静,這樣的平静就是坐忘。坐忘與老子所説的"吾以觀復",含義是一樣的。"復"是指天真自然,復歸到嬰兒的狀態之中。通過心齋坐忘,進行修養歷程,然後把它作爲一種手段來解決人世中發生的困苦難關。

養生的本質不是在於"形",而是在於"心"。當然,"形"也是生命的存在中不可或缺的要素之一,但是"形"是一個遺傳性的誕生,没有任何餘地進行選擇、改變、拒抗。"形"是天生注定的,來自父母或天,總之,只有一個方法,就

是順應。可以説都是心的問題,最後都歸總到“心”[1]。

人的生命是有限的,而世界卻是複雜的,可以説這是一個很大的難題。從另一個角度來看,自我是天生注定的。在天生注定的情況之下,既不能解決這一問題,又不能迴避天下的理致。這都是源自心知對自我與天下的執著追求。之所以《莊子》中有很多涉及心齋的文章,其原因正在于此。下面所引用的内容是《莊子》有關心齋説的主張中最有深度的部分。先從《莊子·人間世》來探討。

顔回曰:“吾无以進矣,敢問其方。”

仲尼曰:“齋,吾將語若! 有而爲之,其易邪? 易之者,皞天不宜。”顔回曰:“回之家貧,唯不飲酒不茹葷者數月矣。如此,則可以爲齋乎?”

曰:“是祭祀之齋,非心齋也。”

回曰:“敢問心齋?”

仲尼曰:“若一志,无聽之以耳而聽之以心,无聽之以心而聽之以氣! 聽止於耳,心止於符。氣也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心齋也。”

顔回曰:“回之未始得使,實自回也;得使之也,未始有回也;可謂虚乎?”

夫子曰:“盡矣。吾語若! 若能入遊其樊而無感其名,入則鳴,不入則止。無門無毒,一宅而寓於不得已,則幾矣。

絶迹易,无行地難。爲人使易以僞,爲天使難以僞。聞以有翼飛者矣,未聞以无翼飛者也;聞以有知知者矣,未聞以无知知者也。瞻彼闋者,虚室生白,吉祥止止。夫且不止,是之謂坐馳。夫徇耳目内通而外於心知,鬼神將來舍,而況人乎! 是萬物之化也,禹舜之所紐也,伏戲几蘧之所行終,而況散焉者乎!”

“心齋”的“齋”字,原有的含義是在祭祀之前沐浴齋戒並保持心身的虔敬。莊子所主張的“心齋”之“齋”字所表示的心身敬虔過程與祭祀並没有什

---

[1] 李振綱,《生命哲學》,中華書局,2009,46頁。

麼不同,不過其内涵卻不盡相同。莊子所説的“心齋”是指終止一切以感官爲基礎的心理作用,如認知、感受、意志等活動,相當於上述文章中的“聽止於耳,心止於符”。停止進行認知、感受、意志活動的人,看上去好像是死灰一般,顯得毫無生機。其實這就是一個至虛至無的境界,也是萬物齋一,只用這些也完全可以安命。最後可達到自身與道合爲一體的境界,這便是所謂“唯道集虛”的意義。

“聞以有翼飛者矣,未聞無翼飛者也”,在這句話中可以看出,通常的情況下是只有翅膀才能够飛翔,而對於體道者來説,世界與自我已成爲一體,因此可以“無翼能飛”。

在上述文章中,莊子又借用陽光射進房間的景象説明了自己的思想。當太陽升上天空,陽光就會照射房間,於是頓時四壁生輝,在此,“虛室生白”,比喻的是唯道集虛。也就是説,一個體道的人生活在至樂和至美的境界之中的形象,與清晨被太陽照射的房屋所呈現的是一派温馨宜人氣息是一樣的。“聽之以氣”的意思是指,如果一個人能够心齋,那就能够達到至虛無至柔的境界,如同“氣”一樣“虛而待物”。這與《太宗師》中的“遊乎天地一氣”是一樣的。

“聞以有知知者矣,未聞以無知知者也”,在這句話裏,最後一個“知”字指的是莊子所説的真知,成爲心齋的基礎。

“回之未始得使,實自回也。得使之也,未始有回也”的含義是“今者吾喪我”。“絶跡易,無行地難”是“行而不踐地”,這句真實地反映出體道者的生存狀態。因爲他們做到了“虛己以遊世”,也就是説“逃人絶世尚易,獨有涉世無心,不著形跡爲難”[①]。下面要看的是《莊子·齊物論》的内容。

> 南郭子綦隱机而坐,仰天而噓,荅焉似喪其耦。顔成子游立侍乎前,曰:“何居乎?形固可使如槁木,而心固可使如死灰乎?今之隱机者,非昔之隱机者也。”子綦曰:“偃,不亦善乎,而問之也!今者吾喪我,汝知之乎?女聞人籟而未聞地籟,汝聞地籟而未聞天籟夫!”子游曰:“敢問其方。”子綦曰:“夫大塊噫氣,其名爲風。是唯無作,作則萬竅怒呺。而獨

① 韓林合,《虛己遊世》,北京大學出版社,2006,81—83頁。

不聞之翏翏乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謞者，叱者，吸者，叫者，譹者，宎者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆竅爲虚。而獨不見之調調，之刁刁乎？”

子游曰：“地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。”子綦曰：“夫吹萬不同，而使其自已也，咸其自取，怒者其誰邪！”

“今者吾喪我”的意思就是前面所述的“今之隱机者，非昔之隱机者也”。“今之隱机者”指的是體道者，意味著一種從相對的對立關係中脱離出來後進入絶對階段的境界。

“汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫”，這一句中通過“人籟”、“地籟”與“天籟”之間的區别來説明了絶對的體道者所處的狀態與還留在相對世界中的經驗主體所處的狀態之間的不同，象徵著人用嘴吹笛而發出的聲音和大地所吐之氣即風吹萬竅所發出的聲音，均爲一個對象作用于另一個對象之上的結果，而在相對的世界中，主體與對象之間的關係也正是如此。於此相反的是“天籟”，由世界與自我合爲一個整體後發出聲響的主體和被動的客體，不存在兩者之間的批評性，這便是“天籟”，也是體道者與世間萬物之間的關係。這與“喪其耦”具有同樣的意義。

那什麽是坐忘呢？《逍遥遊》是表現莊子“自由”理想的代表作品。文章的前半部分，通過形象化的對比，顯示了現象界的大與小、壽與夭、榮與辱等差别。但是莊子認爲在這一“有所待”的層面，是得不到自由的。在後半部分，莊子又具體説明了“無所待”的“至人無己，神人無功，聖人無名”，其中最爲關鍵的是“無己”。在莊子看來，到了“無己”的境界，就能徹底“逍遥”，因此，要通過“坐忘”的修煉，在精神上進入“忘己”、“無己”的境界。因此，要想“遊”，先要從“忘”的功夫做起，這就是“坐忘”。下面來看看莊子借用孔子與顔回的對答來談論坐忘的内容。

颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何謂也？”曰：“回忘仁義矣。”曰：“可矣，犹未也。”

他日，復見，曰：“回益矣。”曰：“何謂也？”曰：“回忘禮樂矣。”曰：“可

矣，犹未也。"

他日，復見，曰："回益矣。"曰："何謂也？"曰："回坐忘矣。"仲尼蹴然曰："何謂坐忘？"

顔回曰："墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。"仲尼曰："同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請从而後也。"

在這篇文章中，"坐忘"就是忘掉天下和仁義禮樂，忘掉功名富貴，忘掉外物和自己。忘記這些，就能進入《逍遥遊》中所提到的"至人無己，神人無功，聖人無名"的境界。能够忘記一切，使内心停留在虚静的狀態，就能"有道集虚"，"精神與大道合一"，則無所往而不逍遥。在坐忘的功夫中最重要而且最爲關鍵的是"忘己"，其例子之一就是物化的典範作品——"莊周夢蝶"。又如"南郭子綦隱机而坐……今之隱者，非昔之隱者也"便是進入了"今者吾喪我"的"忘己"境界。精神一旦進入了無己、無功、無名的境界，當然也就不會爲世俗的是非、善惡、功過等所累，於是"無往而不可，順物自然"。

四、"庖丁解牛"的養生

莊子爲了解釋"養生之道"，安排了一篇寓言"庖丁解牛"。下面先看原文。

庖丁爲文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然嚮然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰："譆，善哉！技蓋至此乎？"庖丁釋刀對曰："臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未尝見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視。官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軱乎!良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼节者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。虽然，每至於族，吾見其難爲，怵然爲戒，視爲止，行爲遲。動刀甚微，謋然已解，如土委地。提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志，善刀而藏之。"文惠君曰："善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。"

“庖丁解牛”由三個過程構成,我們可以從不同層面綜合整理:

第一階段:始,少年,族庖,所見無非牛者,肉眼目視(自我與世界之間隔),聽之以形,絶,手解,月更刀,牛在那兒,在家,見山是山,見水是水。田園(愚公移山之山),以我觀物。

第二階段:三年後,中年,良庖,未嘗見全牛也,心眼透視,聽之以心,割,目解,歲更刀,牛不見了,出家,見山不是山,見水不是水,山水,以我觀物。

第三階段:十九年後(現在),老年,庖丁,天眼神牛,聽之以氣,遊,神解,新發,牛又回來了,回家,見山还是山,見水还是水,田園中的山水(陶淵明所説“悠然見南山”的“山”),以物觀物。

第三階段“聽之以氣”的“氣”與“遊乎天地之一氣(《大宗師》)”,“通天下一氣耳(《知北遊》)”意義相同。这時,庖丁與牛的氣(精神),兩者相遇而達到“融合無間,同體流行”的境界。“不用官覺心知,用神遇”,“精神生命”閃閃發光,悠閒而自在。終於到達最高的“道”[1]。所謂庖丁的境界,是如牧童騎在牛身上吹笛與牛合为一體的狀態,這也是”物我兩忘”渾然一體的感覺。在“庖丁解牛”中,把牛解開,意味着解開自己,而這就是莊子的智慧。把自己解開就是“心齋坐忘”。

人們從不同的角度去觀察一頭牛,便形成了人與人之間的差異。於是各用不同的心态去理解一頭牛,運刀方法當然也是各有不同。普通的屠夫們殺牛的過程充滿了血腥味兒,而庖丁解牛的過程如同音樂舞蹈一樣表現了高度的技術,這邊是轉宫成“道”的過程。按照“手解—目解—神解”的順序進行的解牛過程,達到了脱形入神的境界。

手解是一個用折的方法來拆分骨头和肉的過程,可以看見全牛。目解是一個用割的方法來拆分骨头和肉的階段,還停留在技術的水平上。外在的手解和目解還没超出形的界限。神解是一個庖丁·刀·牛這三者完全焕然一體的道的境界。這是一個天機,已達到了自然的本質性,是在用“遊”的方法運刀解牛的過程。通過這一過程領悟到的養生的最高境界“遊”,就成为達到莊子逍遥遊境界的重要前提。

① 王邦雄,《修真》,海南出版社,2008,100頁。

牛身體碩大,骨節和腱也很堅硬,而且結構複雜,因此解牛的時候必然会磨損到刀刃。在這裏,刀比喻的是活在世上的人。既然牛的身體結構很複雜,那就會有很多空隙可鉆。應該"無厚解牛",這句話指的就是"無身"。一個人之所以難以通過複雜的人世,是因爲自身過於膨脹,身處高位,得到了很大的榮耀,又過於以自我爲中心。我們可以從同一個脈絡去理解《老子》十三章"寵辱若驚,無身,吾有何患"和"庖丁解牛"。所謂"無身",指的是修養心靈。其實我們不可能使自己的身體變薄,只有在"不執著,無分別,不比較,得失不所有,得失無患"的時候才可以達到"自我無厚"。在這一階段中的"無",同前面所提到的"遊"一樣,成爲達到莊子逍遥遊境界的重要前提。

"彼節者有間,而刀刃者無厚,以無厚入有間,恢恢乎其於遊刃必有餘地矣",通過這一引用,我們可以得知養生的最高境界表現爲"無"和"遊",而且二者緊密地聯繫在一起。

五、小　結

本文前面所談到的内容概括如下:莊子之"遊"的含義是"心遊",它同"無""和""忘"的含義密切相關,因此所謂"心遊"是指不僅要超越自我,還要超越仁義道德、功名利禄等一切世俗的拘束。而要想達到這一境界,其前提就是應對物化有一番認識。而且要想領悟物化之理,則需要心齋、坐忘和養生的道理。本文選用代表莊子物化之理与養生之理的寓言"蝴蝶夢"和"庖丁解牛",進行了探討。"蝴蝶夢"可歸於"忘我",而"心齋"、"坐忘"也是"吾喪我"即"忘己"的境界,而且"庖丁解牛"可歸於物我两忘的"無"。總之,這一切其實都是强調"忘"與"無"的一個邏輯,因爲"忘"與"無"是謳歌精神自由之"遊"必不可少的一个前提。

參考文獻

蔣之風,《莊子大自然的智慧》,春風文藝出版社,1992。

崔大華,《莊學研究》,人民出版社,1997。

徐克謙,《莊子哲學新探》,中華書局,2005。

楊國榮,《莊子的思想世界》,北京大學出版社,2006。

韓林合,《虛己以游世》,北京大學出版社,2006。
張松輝,《莊子疑義考辯》,中華書局,2007。
暴慶剛,《千古逍遥——莊子》,江南教育出版社,2008。
王邦雄,《修真》,海南出版社,2008。
李振綱,《生命的哲學》,中華書局,2009。
劉坤生,《莊子九章》,上海古籍出版社,2009。
劉笑敢,《兩種小藥與兩種自由》,《新華文摘》2008年6期。
陳鼓應,《莊子的心學》,《哲學研究》2009年3期。

A Study on the Path of Zhuangzi(莊子)'s *You*(遊)

Abstract: The thought of Zhuangzi(莊子)'s *You*(遊) is *Xinyou*(心遊). It is very closely related to the notion of *Wu*(無) and *Wang*(忘). So *Xinyou*(心遊) transcends not only one's ego but secular frameworks such as *RenYi*(仁義) morality, a great exploit(功名) and gains stipends(移録). To reach up to this kind of stage, the notion of *Wuhua*(物化) should be set forth as a premise. And to grasp it, the principle of *Xinzhai*(心齋), *Zuowang*(坐忘) and *Yangsheng*(養生) is needed. *Zhuangzhou Mengdie* 莊周夢蝶 and *Paoding Jieniu* 庖丁解牛 that represent Zhuangzi's thought of Wuhua, Yangsheng are chosen and handled in this thesis. As a result, *Zhuangzhou Mengdie* narrows down to *Wangwo*(忘我). It can be understood that *Xinzhai* and *Zuowang* reach up to a stage of *Wusangwo*(吾喪我), or [*Wangji* 忘己] and *Paoding Jieniu* comes down to *Wu*(無) of *Wuwo*(物我) and the transcendence of both parts(兩忘). We can discover that all of those ultimately put emphasis on *Wu*(無) and *Wang*(忘) which are necessary premises to attain mental freedom called *You*(遊).

文獻天地

關於京都大學人文科學研究所藏真諦譯《大乘起信論》*

梶浦晉　撰
商海鋒　譯

一、《大乘起信論》的傳本

《大乘起信論》是闡發如來藏思想系統的"論"類著作,傳爲公元2世紀時印度馬鳴所撰,實係公元6世紀前後總結而成。此書的梵文本以及藏文譯本皆已亡佚,傳世的僅有兩種漢文譯本,關於其是否爲印度撰述也存在各種看法,當前則以中國文化圈成書説最有影響。兩種漢譯本,一種爲公元6世紀中期來華的真諦所譯,另一種則爲七世紀末期來華的實叉難陀所譯。《大乘起信論》自古以來受到中國、朝鮮半島、日本構成的漢譯佛教圈的重視,真諦所譯《起信論》專行於世,並出現了許多注釋類著作。真諦譯本,隋法經等撰《衆經目録》以來的歷代經録皆有著録,北宋初期《開寶藏》刊行以後的歷代大藏經刻本亦皆有收入。

作者單位:日本京都大學人文科學研究所
譯者學習單位:南京大學文學院

*日文原文發表於《日本古寫經善本叢刊》第二輯《大乘起信論》,東京:國際佛教學大學院大學,2007,136—142頁。本譯文係江蘇省2012年度普通高校博士生科研創新計劃項目(省立省助)"北宋室町詩禪綜合研究"(CXZZ12__0019)成果之一。本譯文承蒙南京大學文學院金程宇先生悉心指正,謹致謝忱。

當今學界所用多爲《大正新修大藏經》本(或其電子本),而《大正藏》刊行以前,此書的刻本及寫本亦所在多有,其中既有單行本,亦有作爲大藏經的部分内容而刊刻、抄寫者。

衆所周知,《大正藏》文本以高麗再雕本大藏經爲底本,以宋思溪藏、元普寧藏、明嘉興藏三種中國刻本大藏經,以及宋開元寺版大藏經(部分採用宋東禪寺版大藏經)爲主要對校本,此外的校本則用註腳形式標注異文,上述高麗藏及宋、元、明三種大藏經皆採用日本增上寺所藏本,開元寺版大藏經採用宫内省圖書寮(現宫内廳書陵部)所藏本。

望月信亨在《大乘起信論之研究》(大正十一年金尾文淵堂版)的附録中,以書影形式介紹了該書的主要傳本,並在《大乘起信論本文新舊兩本並異本對照》一文中,以天頭注形式標記了其中的異文。據此,儘管並非原本,但下列諸本,仍可間接予以參照,其中尤其是刊載的東寺觀智院所藏古寫本的全部書影極爲有用,久爲學界所知。在這篇論文中,望月以高麗藏爲底本,將真諦、實叉難陀兩種譯本的本文相對照,並以下列十二種文本對校:

日本古寫本	東寺觀智院
日本古寫本	根津嘉一郎
思溪版大藏經本	增上寺
普寧寺版大藏經本	增上寺
嘉興大藏經增上寺	增上寺
永德元年大傳法院刊本(根來版)	真言宗京都大學
無刊記本(高野版)	
寬永九年刊本	
建長八年刊《釋摩訶衍論》(高野版)	宗教大學
建長九年寫《釋摩訶衍論疏》(《卍續藏》本)	
寬永十九年刊《大乘起信論疏》本	
元禄十二年《大乘起信論義記》會本	

另,在對校本以外,還刊載了下列諸本書影以作參考:

宗密撰《大乘起信論疏》(宋刊本)	島田蕃根舊藏

法藏撰《大乘起信論義記》(弘安八年寫本)　　望月信亨

法藏撰《大乘起信論義記》(永仁五年刊本)　　筒井寛聖

此外，觀智院所藏古寫本有天平勝寳六年(754)的題記，通常認爲是這一時代所書，但現在以此本爲平安時代初期寫本的看法爲佳。

此外，雖是主要的版本，但望月的《研究》以及《大正藏》未能予以利用者，主要有如下傳本：

奈良時代寫本　　花園大學

寬元元年刊本　　安田文庫舊藏

金版大藏經

房山石經

其中，花園大學本爲今津洪岳舊藏。《今津文庫目録》(昭和五十七年，花園大學圖書館)中著録爲奈良時代寫本，筆者未見，姑俟諸他日。寬元元年(1243)刊本即《安田文庫古經清鑒》(昭和二十七年，日本海外商事)所著録者，爲每半葉六行十七字的粘葉裝，兩面印刷，其卷末有"寬元元年癸卯十一月終彫功　沙門嚴成"的刊記，以及"高野山光壽院"的朱印。據圖録，推定其與東大寺版同版。與其同版者，據説亦見於唐招提寺律宗戒學院經藏中(川瀨一馬《唐招提寺律宗戒學院經藏目録》(一)，《書志學》新十四號，昭和四十四年)。

又，金版大藏經與房山石經近年得到影印，已可以利用。

二、京都大學人文科學研究所藏《大乘起信論》三種

兹所影印的京都大學人文科學研究所(人文研)所藏三種，爲著名佛教學者松本文三郎博士舊藏，松本去世後轉由人文研收藏。以下爲簡要的書志記載。

1. 宋刊本

藏青色後補封面，全書襯紙修補。凡23紙，縱29.3(24.2)釐米，横56.1釐

米,上下單邊,無界,每紙30行17字,爲每半折6行的經折裝。卷首題"大乘起信論序　九/　楊州僧　智愷作"[①],序文後題書名及撰譯者姓名,爲"大乘起信論/馬鳴菩薩造　梁天竺三藏法師　真諦　譯",卷末並附有音釋。千字文函號爲"盡"。書名下鈐"離/龍/山"、"方/岩"兩枚朱方印,並有墨蹟"江州(以下文字割去)物"字樣,其流傳原委不詳。

此本爲宋刊大藏經中通稱爲思溪版大藏經的一個零本。宋刊大藏經有開寶藏、東禪寺版、開元寺版、思溪版、磧砂版諸種,思溪版爲北宋末至南宋初雕於湖州的私刻大藏經。《大正藏》編纂時曾用以對校,並標明"宋本"者,即此處之思溪藏。人文研本與《大正藏》所用校本與增上寺所藏本爲同版。

附帶一及,日本現存思溪版大藏經數量較多,已知所藏規模逾千帖以上者,即有岩屋寺、大谷大學、喜多院、興福寺、最勝王寺、增上寺、唐招提寺、長瀧寺、長谷寺等處。比較人文研本與增上寺本照片,兩者在內容上雖然並無差異,但人文研本有通貫全書的朱墨批校。雖然多爲日文句讀、假名,但也有異本校記,可以説是瞭解日本《起信論》接受情況的珍貴資料。

2. 根來版

縱23.5釐米,横15.2釐米,字高20.0釐米,褐色表紙,粘葉裝,每半葉6行17字,全文共56葉,刊記1葉,鈐朱印五顆,印文皆不詳。書腦粘接部分有"起信論(張數)"附刻字樣。卷末則爲刊記:

> 報四恩之廣德爲遂現當之
> 願望謹以開永代之模板矣
> 永德元年辛酉七月之日
> 大傳法院　　　　　　勸進阿觀

説明此書爲永德元年(1381)於大傳法院(根來寺)刊行,即所謂根來版。全書皆以墨筆標注假名及漢字注音,以朱筆句讀。其假名與句讀,與江户時代刊刻的訓點本約略相同。其所附序文與宋刊本亦略同,唯宋刊本中"大乘起信

① 譯者按,日文原文作"揚",然根來版書影作"楊",譯者據改。日文原文於"智愷"與"作"之間有空格,然根來版書影無,譯者據删。

論序　楊州僧　智愷作”之部分，變成了“起信論序　陽州智愷造”。

正應元年(1288)，賴瑜將大傳法院的寺基由高野山移入根來，整頓其堂塔廟宇，使它成爲其後新義真言宗的中心寺院，使該宗法脈得以拓展繁榮。爲振興一宗教學，印刷活動得以展開，各種典籍得到刊刻。出版物的種類與高野版約略相同，幾乎全部是密教的經典以及弘法大師空海的著述。雖然無從得知其開始印刷的具體時間，但是可以看出，隨著典籍的傳來，印刷活動活躍在14世紀後半至16世紀後半的這段時間裏。然而，天正十三年(1585)豐臣秀吉的攻擊，結束了這些活動，其板木因焚燒而損失嚴重，殘留的遺物與高野版相比少得可憐，由之，根來版的相關研究也變得非常稀少。

根來版乃受高野版的影響而發展起來，其版式、字樣與高野版大略相同，兩版並列，如果没有刊記，僅憑外觀則難以分辨彼此。相較而言，其刊記年號，高野版使用南朝者較多，根來版使用北朝者較多，如此本《起信論》所用即爲北朝年號。

儘管《起信論》並非密教經典，對於真言密教而言，作爲《起信論》注釋的《釋摩訶衍論》卻得到高度重視，學界推定，正是由於這層關係，《起信論》得以在此刊行。就高野版而言，《起信論》之外，《釋摩訶衍論》、《釋摩訶衍論贊玄疏》、《釋摩訶衍論記》等，皆有刊印。

就根來版《起信論》而言，在望月《研究》一文中，真言宗京都大學所藏本作爲對校本得以利用，此外的藏本，學界已知者尚有高野山正智院所藏本，以及人吉願成寺所藏本諸種。以望月《研究》一文所收書影、《高野山正智院的歷史與美術》(平成十年，高野山靈寶館)一書所收書影，與人文研本相比勘，三者卷末刊記内容相同，真言宗京都大學本與正智院本似爲同版，人文研本僅字樣小異於他本。由於古版典籍於重刊之際，其原刊記亦往往原樣覆刻，因此人文研本是否爲永德元年之原刊本，仍有待日後的進一步研討。順便提及，如果依照正智院本圖録的解題，此本有文明十九年(1487)根來寺的批點，其所用板木屬於室町時代，那麽可以推定此書的印刷乃在文明一朝。

3. 古寫本

此本的由來，人文研的漢籍目録判定它爲“日本釋道榮大永六年鈔本”，

不過這是對於尾款的誤讀,根據字體可以推定,它應爲平安時代後期至鎌倉時代初期的寫本,至於大永六年的款識,那表示的僅爲一種遞藏關係。

《起信論》的古寫本,除上述觀智院本及根津本外,包括此次影印的金剛寺本在内,作爲平安至鎌倉時代寫本大藏經之一部的,其傳世的數量不在少數,但人文研本的優異之處卻在於,學界推知它爲平安時代古寫經的單行本。此外,全卷皆有朱筆訓點,其時代可能與文本書寫的時代相近,因此作爲訓點研究的資料,它也頗爲貴重。還有,作爲文本的一部分,尚有以墨筆標注的假名,可加以研究。

此書爲粘葉裝,外附雙鶴紋樣的雲英刷封面,鶴紋共八對,保留了裝幀的古體面貌。縱26.1釐米,横16.0釐米,界綫爲壓綫,每半葉7行而字數不等(17—20字),封面有

道榮(異筆)
大乘起信論　長盛

的墨筆字樣,卷末有

大永六年丙戌九月二日[①]
右此論者依有重本吉祥院之自勝任房給者也
高野山往生院成達院之内授與真海房長盛之
道榮(異筆)

的字樣。

三、關於松本文庫

這裏影印的三種《起信論》,如前所述,全部爲松本文三郎博士的舊藏,博士曾任人文研前身之一的東方文化研究所所長一職。昭和二十五年三月,在文部省的幫助下,塚本善隆博士將松本舊藏購入,後寄贈於人文研。此外,文庫中雜誌類的主要部分,則爲松本正子的寄贈。

① 譯者按,"年"字日文原文作"天",古寫本書影亦作"天",然"大永六年"正爲"丙戌",譯者據改。

博士於明治二年(1869)生於石川縣金澤市,明治二十六年畢業於東京帝國大學哲學系。其後,於東京帝大、哲學館(現東洋大學)、早稻田大學、國學院大學、立教大學等地執掌教鞭,主講哲學、宗教學,此後又於明治三十九年兼任京都帝國大學之文科大學教授,主講印度哲學、佛教學。明治四十一年,執掌文科大學,爲奠定今日京大文學部的基礎貢獻巨大。昭和四年(1929)辭官之後,以評議員的身份參與東方文化研究所(其後,該所與舊人文科學研究所、西洋文化研究所合併,成爲今日的京都大學人文科學研究所)宗教部門的事物,昭和十三年任所長,昭和十九年十二月十八日在所長任中逝世。除京大以外,又曾爲大谷大學、龍谷大學、高野山大學等地講授佛教學,自身的研究著述之外,還參與過日本大藏經的編纂,印度、中國佛教遺跡的調查,爲近代日本佛教學、佛教史學研究的發展,做出了巨大貢獻。著作良多,《佛典結集》、《佛典研究》、《支那佛教遺跡》、《佛教史研究》、《佛典批評論》等,涉及佛教教理、佛教史、佛教美術、宗教學等多個領域。

博士的藏書,反映出其研究以佛教學、宗教學之關係爲主題的特色,其資料收集涉及和文、漢文、西文的主要原典與研究著作。一般的研究書籍之外,敦煌古寫經,奈良至室町時代本國古寫經,宋元版、高麗版、朝鮮版、春日版、五山版、古活字版等貴重的古寫本、古刊本的搜集也異常豐富。昭和四年,博士還曆紀念之時,《東山草堂佛教征古録》以珂羅版印行,此書收入博士所藏佛教、典籍達一百四十件,其詳細目録揭載於《佛教征古館紀要》(昭和七年)之中。

如前所述,博士藏書中的大部,經由塚本博士的努力,已歸入人文研的架藏。此外一部,如《文殊問經》(光明皇后願經)、《説一切有部品類足論》(孝謙天皇願經)等古寫經、古刊經,則歸入京都國立博物館,以“松本藏品”的名義保管起來。博士歸入人文研的藏品數量衆多,包括和書3389册、漢籍6471册,西洋書1096册,成爲所中涉及宗教關係圖書中的核心部分。其内容,可憑藉人文研所編《松本文庫目録》查知,其漢籍的相關情況,則收入《京都大學人文科學研究所漢籍分類目録附書名人名通檢》(昭和三十八年、四十年)以及《京都大學人文科學研究所漢籍目録》中。

如果要列舉人文研現藏松本文庫的代表典籍,古寫本則有《大唐西域記》

(鐮倉時代寫本)、《大慈恩寺三藏法師傳》(承元四年寫本)。此兩本原藏橘寺,在文本研究以及訓點研究方面,均爲重要資料。刊本中宋元時代刊行的大藏經零本頗多,此外有廣勝寺本金版大藏經的零本數種,該書大多藏於北京圖書館。儘管當今日本宋元版大藏經存藏頗夥,然而金藏零本的收藏則較少,屬於珍貴的藏品。高麗、朝鮮刊本則有高麗再雕本大藏經零本、朝鮮時代刊插圖本《金剛般若經》等。此外,日本古刊本則有《禪林類聚》(貞治六年臨川寺刊本)、《住鼎州梁山廓庵和尚十牛圖》、《大宋僧史略》、《大慧普覺禪師書》、《大慧普覺禪師普説》等五山版,近世初期刊行的所謂古活字版則有《五家正宗贊》(慶長十三年)、《雲門匡真禪師廣録》(慶長十八年)、《元亨釋書》(慶長十年)等佛典,此外尚有《孟子》、《古文尚書》等經書,都是考察日本出版文化史的貴重資料。

看得出,與他書相比,《起信論》更受重視,所藏典籍的種類亦多,與古版及古本《起信論》相關聯的書籍,除去此次影印的三種之外,尚有以下數種:

大乘起信論	高麗大藏都監奉敕刊本(再雕本大藏經)
大乘起信論	江户時代附訓刊本(高野版系)
大乘起信論疏	朝鮮刊本
大乘起信論疏	慶長十七年洛陽飯田久左衛門勝家活字印本

此外,京都國立博物館的"松本收藏"中,尚有一紙殘片,據卷末永仁四年的尾款判斷,應爲平安時代書寫的《起信論義記》。

附記　金剛寺藏高野版《大乘起信論》

雖然並非人文研的藏本,因與之略有關聯,這裏也簡單介紹一下天野山金剛寺藏高野版《起信論》的情況。如上所述,高野版與根來版關係密切,望月《研究》一文中,曾以無刊記本作爲校本加以使用。此無刊記本爲何時所刻,爲何種版本,尚未明確。金剛寺本雖有殘缺,全卷二十九紙中卻仍存有如下刊記:

酬四恩之廣德興三寶之妙道

此吾願也云々因玆仰高祖之遺誡

開永代之模板矣

正嘉二年戊午九月之日　佛子道性(花押)(傍點墨書)

勸進高野山快賢

刊記中的快賢,爲建長五年至正嘉三年(1253—1259)高野版印刷事業草創期活動的一位人物,《三教指歸》(建長五年刊)、《秘藏寶鑰》(建長六年刊)、《釋摩訶衍論》(建長八年刊)、《大日經疏》(正嘉三年刊),與其相關的刊記,今日可見者有如上所述等十種之多。金剛寺本爲正嘉二年的原刊本,或亦爲後代的覆刻本,雖有待今後的研究,但其刊記仍爲高野版研究的貴重資料。

A Discussion of *Awakening of Faith in the Mahayama* Translated by Paramartha and Collected by Institute for Research in Humanities of Kyoto University

Abstract: *Awakening of Faith in the Mahayama* 大乘起信論 is a treatise about Buddha-Nature 如來藏. The text that has been traditionally thought to be translated by Mahayama 真諦 was widely popular inside of Chinese culture circle. Mochiduki Xinnkou 望月信亨 introduced major editions of the text in *A Study of Awakening of Faith in the Mahayama*. The Institute for Research in Humanities of Kyoto University has collected three of them, which are the manuscript of the Heian Period, Sixi Tripitaka 思溪藏 carved in Song Dynasty and woodlocks of Negoro-ji 根來寺 carved in Muromachi Period. Moreover, all of the three were annotated kunntenns 訓點 by kana. Therefore, they are very useful for studying how the Japanese received *Awakening of Faith in the Mahayama*. Those three texts were the collection of the well-known scholar Madu Bunnzaburou 松本文三郎. He was the director of the Academy of Oriental Culture that is the predecessor of the Institute for Research in Humanities.

唐宋時期的守庚申和棋盤遊戲

——《敦煌秘笈·宵夜圖》考

岩本篤志

前　言

2009年公開的日本武田科學振興財團杏雨書屋所藏敦煌文獻中,有一件編號爲"羽31R"的殘片,根据目録,題作"宵夜圖并序"(圖1),背面爲"中阿含經卷五三及佛手、寶相華、驅馬圖百描"(圖2),R面有與李盛鐸相關的藏印多枚[①],及"敦煌石室秘笈"印。與之相關,京都大學大學院文學研究科附屬歐亞文化研究中心(舊羽田紀念館)藏"西域出土文獻照片",其中編號786、789者,即"羽31R"的照片[②]。筆者在敦煌秘笈公開之前,曾據"西域出土文獻照片"發表過日語論文[③];隨著原件的公開,我們獲得了調查實物的機會。本文是對舊

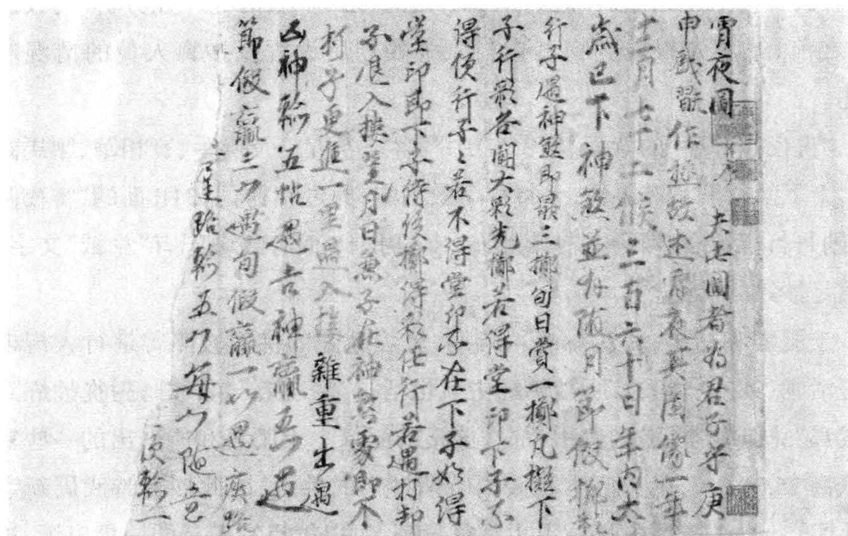
作者單位:日本立正大學文學部史學科

① R面有"敦煌石室秘笈"、"木齋真賞"、"李盛鐸印"、"李滂"四印,V面有"木齋審定"印。"敦煌石室秘笈"主要是京都大學教授、曾任總長的羽田亨(1882—1955)收集的敦煌文獻中遺留下来的,現保存於資助收集這些資料的、與第五代武田長兵衛相關的武田科學振興財團的杏雨書屋。資料總数760件,其中文書編號"羽1"—"羽432"爲李盛鐸舊藏敦煌文獻。參看武田科學振興財團編,《杏雨書屋藏敦煌秘笈·目録册》,大阪:武田科學振興財團,2009;岩本篤志,《杏雨書屋藏"敦煌秘笈"概観—その構成と研究史—》,《西北出土文獻研究》第8號,2010,55—81頁。

②《西域出土文獻寫真》相關數據庫,參看以下網址:http://webcatplus.nii.ac.jp/tosho.cgi?mode=tosho&NCID=BA3892471X

③《唐宋期における守庚申と盤上遊戲—『西域出土文獻寫真』所収「宵夜圖」考》,《日本敦煌學論叢》第1卷,比較文化研究所,2006,77—101頁。

稿的修正,希望再次得到各位學者的批評指正。



羽031R

圖1　羽31R《宵夜圖并序》



羽031V

圖2　羽31V《中阿含經卷五三及佛手、寶相華、驅馬圖》

(羽31兩張照片得到了武田科學振興財團杏雨書屋的轉載許可)

“宵夜圖”一詞不見於各類辭書、詞典，僅在北宋時期的筆記小説中曾有言及，被視爲一種遊戲。那麽，羽31R是誰抄寫下來的呢？在分析“宵夜圖并序”之前，筆者先根據實物調查對紙張的利用過程及抄寫人員的情況略作描述。

“宵夜圖并序”的背面、羽31V“中阿含經卷五三及佛手、寶相華、驅馬圖百描”，上下及行間均有界綫，且每行字數固定；與之相對，羽31R面的“宵夜圖并序”則每行字數多少不一，抄寫粗疏。又羽31V面有幾處記有“兑紙”文字，表明這是抄錯的佛經。

土肥義和指出，曹氏歸義軍時期，敦煌地區的佛教教團曾進行大規模的抄經活動(983—1002)，所抄佛經中就包括了“阿含經”類，彼時對從抄經到經文成爲“兑紙”(廢紙)的過程，都有嚴格的記録。土肥義和所舉出的一些寫經用紙高25.5釐米，由於底本是武周時期抄寫的佛經，因此抄寫時武周新字也被保留[①]。這些特徵在羽31上也都能見到，可以認爲它們是同一批廢紙，抄寫於10世紀末。如業已指出的那樣，這些兑紙背面被寫經者利用，羽31V面的情況應也如此。或許，羽31V面所繪“佛手、寶相華、驅馬圖百描”，正是10世紀末繪製莫高窟壁畫的草稿吧。可以推斷，作爲寫經抄寫的羽31V面是第一次利用，而羽31R面則是第二次利用，兩次抄寫的時間間隔應該不長。

那麽，寫經者所抄下的所謂遊戲的解説，其具體是指什麽内容呢？如後文所述，在這之後還可以見到被認爲是道教生活習俗的“守庚申”，這與遊戲又有什麽關係呢？以下就來探討這個問題。

一、“宵夜圖”是什麽？

首先，將羽31R“宵夜圖并序”的文字移録如下：

1 宵夜圖并序　夫此圖者爲君子守庚

2 申戲翫作拯故述宵夜其圖像一年

① 土肥義和，《曹氏帰義軍後期、敦煌管内仏教教団の寫経事業記録の分析》，氏編《敦煌・吐魯番出土漢文文書の新研究》，東洋文庫，2009。

3 十二月七十二候三百六十日年內太

4 歲已下神煞並有隨月節假擲彩

5 行子遇神煞即歇三擲旬日賞一擲凡擬下

6 子行彩各鬬大彩先擲若得堂印下子不

7 得便行子鼠若不得堂印子不在下子妙得

8 堂印即下子侍後擲得彩任行若遇打御

9 子退入樓望月日兼子在神煞處即不

10 打子更進一里遇入樓雜重出遇

11 凶神輸五帖遇吉神羸五以遇

12 節假羸三以遇旬假羸一以遇疾路

13 □□□遅路輸五以每以隨意

14 □□□□□□□□□□□輸一

在對以上史料進行解釋之前,筆者想再次確認一下與“宵夜圖”相關的已知史料。北宋末宰相蔡京之子蔡絛所撰《鐵圍山叢談》有以下的記載:

> 近世兒女戲,有消夜圖者,多爲博路以競勝負,而作“消”字或可謂消長夜,非也。乃元宵夜圖耳。吾待罪西清時,於原廟祖宗神御諸殿閣遇時節,則皆陳設玩好之具,如平生時嘗得見。宵夜圖者,皆象牙局,爲元宵夜起,自端門及諸寺觀,作遊行次第,疑宵夜圖本此。

關於孩子們中間流行的帶有賭博性質的遊戲“消夜圖”的命名,蔡絛否定了“消夜”是爲了度過漫漫長夜的通俗説法,而將其解釋爲“元宵夜之圖”。他於元宵節時在宫中看到了此遊戲道具。這些道具用象牙製作,以元宵夜爲“起”,按照從宫殿正南門端門到各個寺院、道觀的順序進行記載。也就是將其設想爲是像繪雙六(也包括只有文字的情況)那樣的東西。北宋末年,雖然宵夜圖遊戲在孩子們中間很流行,然而人們對於其來源已不甚瞭解。中國歷史上遊戲的解説書《中國傳統遊戲大全》即依據前引《鐵圍山叢談》,把“宵夜圖”看成是“覽勝圖”、“大觀園擲點圖”等遊行、遊覽性質的繪雙六的前身[1]。

[1] 麻國鈞,《中華傳統遊戲大全》,北京:農村讀物出版社,1990,237—242頁。

另外,清代陳元龍撰《格致鏡原》卷六〇所引述的《農田餘話》中有如下記述:

> 今之葉子戲、消夜圖,相傳始於宋太祖,令後宫人習之以消夜。

據《四庫全書總目提要》,《農田餘話》爲明朝長谷真逸所撰,收録的主要是關於元末張士誠的記載。上面列舉的這一條,大致也是元朝末年的記事。據此記載,北宋太祖年間,宫中之人習玩紙牌遊戲“葉子戲”和“消夜圖”,以度過漫漫長夜(消夜)。因此,“消夜圖”作爲一種遊戲,至少在元朝末年已經存在了,且當時傳説其起源於北宋。以上就是筆者管見所及對於“宵夜圖”或“消夜圖”的直接記録。

接下來來看本文所舉出的敦煌秘笈“宵夜圖”,首先來看開頭部分(1—5行)。

> 夫此圖者,爲君子守庚申,戲翫作拯,故述宵夜。其圖像一年十二月七十二候三百六十日。年内太歲已下神煞,並有隨月節假。擲彩行子,遇神煞即歇。

把以上内容歸納起來有如下幾點:1. 庚申之日整夜不睡,所以那天玩耍的遊戲被稱爲“宵夜”。2. 這個圖由於記述了一年、十二個月、七十二候、三百六十日、年内太歲已下神煞,因而是表示每月節假之事。3. 投彩走動“子”。4. 如果遇到顯示吉凶的神煞,就停子不走。

其中記載了像具注曆日那樣的圖表,以及“子”、“彩”。關於“子”、“擲彩”,常見於唐代流行的“長行”遊戲:

> 今之博戲,長行最盛。其具有局有子,黑黄各十有五,擲采之頭有二。其法生於握槊,變於雙陸。(中略)通宵而戰者,有破産而輸者。(《唐國史補》、《唐語林》卷八)

《唐國史補》爲唐人李肇所撰,記録了開元至長慶年間(8世紀到9世紀初)的史事。長行與握槊、盤雙六等遊戲一道,是當時頗爲流行的遊戲,遊戲中所謂

"局"、"子"、"擲采",[1]即相當於"棋盤"、"棋子"和"骰子"。從這個記載可以看出,"長行"在當時有著很高的人氣,甚至有人徹夜玩耍,輸光家産。

如果放眼整個東亞世界,可以發現無論是吐魯番出土的雙六盤、正倉院的雙六盤[2],還是日本江户時代的盤雙六,它們使用24枚左右的棋子在表現一年、十二月、七十二候、三百六十日時都比較困難。而"宵夜圖"則有更多的界格,在這一點上,它與"具注曆日"有類似之處。

比較來看,《鐵圍山叢談》所記"消夜(宵夜)圖"與羽31R的"宵夜圖"之間既有相同點也有不同點。相同點是,二者都像繪雙六那樣通過在圖上投擲骰子等走動棋子進行遊戲。不同點在於,前者是以元宵(正月十五)時舉行的元宵觀燈爲題材做的繪雙六,與之相對,後者則是利用在守庚申時使用像具注曆那樣的圖來做的繪雙六。

那麼,爲什麼同名的遊戲會有如此的不同呢? 以下,筆者想對"宵夜圖"遊戲舉行的時期及名稱進行考察。

二、歲事習俗和遊戲——中國和日本的守庚申

如前所述,"宵夜圖"開頭有云"夫此圖者爲君子守庚申戲翫作拯,故述宵夜",表明這個遊戲是爲了守庚申而進行的。然而據筆者管見所見,以往中國并無守庚申時舉行"宵夜圖"遊戲的記載。不過,"守庚申"作爲一種民俗,在中日兩國均有長期的傳統,尤其是在日本。

在日本,直到最近的昭和年代,守庚申的習俗仍廣泛留存。觀察日本的"庚申信仰"研究史,雖然曾存在這樣的看法,即認爲守庚申不是從中國傳入的,而是日本本土的民間信仰[3],不過現在更爲通行的觀點則認爲,守庚申是

---

① 郭雙林、肖梅花,《中華賭博史》,北京:中國社會科學出版社,1995,62—63頁。

② 陳增弼,《雙陸》,《文物》1982年4期。

③ 柳田國男在《二十三夜塔》(《柳田國男全集》第16卷,東京:築摩書房,188頁)中有如下敘述:我們的祖先在庚申之夜所祭祀的神,其結果不甚明瞭。中國雖然也有守庚申夜的風俗,但歸根結底而言,只是警戒之夜:據説如果睡着的話,被稱爲三尸的蟲子就會從人的身體裏逃出來,升到天上密告隱秘之事。但在我國,這些陰暗的東西没有被提及。我們對於信仰極爲慎重,清心净身,去除汙穢,遠離邪念,一整夜都在神前齋戒祈禱,以此獲得團體的共同幸福。這較之佛法的教義,毋寧更接近我國固有的神道。

在中國各地廣泛流傳的三屍説流傳到日本後，經過各種各樣的變化，在日本各地獨自發展出來的[①]。不過，同日本留存豐富的與守庚申相關的歷史民俗資料相對，在中國，具體的記載、物證卻非常少，能够顯示守庚申是自中國傳入的明確證據更是幾乎没有。因此在這個問題上，在詳細考察中日兩國守庚申民俗形成的基礎之上，仍有進一步探求的必要。

《道教事典》的"庚申"項有如下敘述：

> 據説在庚申之日的夜晚，人如果睡着後體内被稱爲三屍的蟲子就會從體内跑出來飛到天上，向天帝匯報其所犯下的罪行。爲了防止這些，人們相信那一晚必須很小心地不讓自己睡着。特别是進入唐代以後，時人認爲庚申之夜如果連續三次徹夜不睡的話，三屍就會萎縮，七次連續不睡的話，三屍就會滅絶，因而各種慾望所導致的惡行、患病就會避免，同時能够延年益壽。佛教也吸收了這一説法，因此守庚申會被廣泛舉行。……在中國，庚申之夜同衾和肉食是禁忌之事，而以沐浴、静思等修行爲主，與之相對，在日本則是非常熱鬧的喝酒、演奏管弦、舞樂，或者玩圍棋、雙六，這一夜也成爲社交集會的時間，賽詩會(譯者按：日本平安時代一種比賽和歌的遊戲，參加者分兩組，每組依次各出短歌一首進行比賽，以優勝次數多的組獲勝)也非常盛行。[②]

值得注意的是，如上所述，守庚申的習俗在中日兩國有很大差異。事實上，根據《道教事典》"庚申"項目所依據的《庚申信仰の研究》[③]，即便下延至清代，庚申之夜玩圍棋和雙六在中國也是不恰當的[④]。不過，即使在中國，守庚申時也並不僅限於"沐浴、静思等修行方式"，在本文所列舉的史料中，也有爲了消除困乏、大家集中在一起玩雙六的熬夜方式。

如果把日本的遊戲傳入中國這種可能性也納入視野的話，這裏我想確認的是，日本的守庚申相關史料裏没有發現"宵夜圖"。按照對日本守庚申的起

---

① 窪德忠，《庚申信仰研究の回顧と展望》，庚申懇話會，《庚申—民間信仰の研究》，京都：同朋舍，1978。

② 野口鐵郎、福井文雅、坂出祥伸、山田利明編，《道教事典》，東京：平河出版社，1994，146—147頁。

③ 窪德忠，《庚申信仰の研究》，日本學術振興會，1961。

④ 澤田瑞穗，《中國雜書にみる庚申信仰》，收入前引《庚申—民間信仰の研究》。

源與遊戲關係的一般性理解,可以舉出以下代表性的史料[①]。

確切顯示庚申待、也就是守庚申在日本舉行的記事是《入唐求法巡禮行記》中承和五年(838)11月26日條中的如下記載:

> 夜,人咸不睡,與本國正月庚申之夜同也。[②]

圓仁在中國巡禮時看到人們徹夜不眠,記載這和日本的守庚申相同。根據這一史料可以推斷,在此之前,守庚申在日本已經扎根,時間約在公元9世紀之初。

而在日本,與這一史料幾乎同時的史料中,也出現了守庚申和遊戲同時出現的記載。比如《續日本後記》卷三仁明天皇承和元年(834)7月庚申條中,即有天皇招待侍臣賜酒、對弈圍棋的記載,這大約是因爲庚申之日的緣故。又與10世紀朝儀相關的史料《西宮記》卷四(史籍集覽本)御庚申條有如下記載:

> 出御,御座前置半畳一枚,其邊立小燈臺,又以大簺并筒置半畳,可依召。王卿依召參候,置御料錢,供御菓子,有仰有集攤。打高簺者候御前。最後打高目者,取錢打破時,又始打之。或有作文、歌遊、倭歌。[③]

此外,《扶桑略記》卷二六康保三年(966)11月30日庚申條有御前打攤、賜酒的記載,《小右記》永觀三年(985)正月十五日庚申條也有如下記載:

> 秉燭參内,有御庚申事,於石灰壇有擲采之興,内藏寮獻碁手等。

雖然以上列舉的只是極少的例子,但是可以確認,作爲在庚申之日玩的遊戲,有"圍棋"、"攤"、"擲采"等。如果看與日本的遊戲相關的史料,可以發現"攤"、"擲采"雖然是不同的遊戲,但在使用骰子筒與骰子,並以"御料錢"和"紙"作爲賬本賭博這一點上,二者是相通的。又這兩種遊戲與所謂雙六、攤

---

① 窪德忠,《庚申信仰の研究》;增川宏一,《さいころ》,《ものと人間の文化史》70,東京:法政大學出版局,1992。

② 圓仁撰,足立喜六譯注,《入唐求法巡禮行記》,東京:平凡社,1979,70頁。

③ 雖然增川氏以此記載記述的是作爲很早時期記録的"天長七年(830)九月庚申",但該記載没有紀年,毋寧認爲其所顯示的是10世紀的慣例似乎更爲妥當。前引《さいころ》,213頁。

錢的遊戲不同，後世在嬰兒出生後的一系列慶祝活動上（譯者按：日本嬰兒出生後的第三、五、七、九日的晚上，親戚送給産婦和嬰兒衣服、食物等，並設宴慶祝），它們仍被儀式性地加以使用[①]。

但是，所謂"宵夜圖"的繪雙六在前揭日本遊戲相關的史料當中卻没有看到。毋寧説，上述日本史料中所見到的"擲采"等詞，在唐代棋盤遊戲"長行"的説明裏已被使用，這讓人覺得其可能與中國有著很深的關係。

又如果注意到賭注的話，應注意錢以外還有之前提到的"碁手"（圍棋勝負用品），也就是"碁手紙"、"御料紙"等以"帖"爲計量單位的賭博用紙。因爲"宵夜圖"第10到11行有"遇凶神輸五帖"這樣的記述，因此庚申日夜晚投擲骰子、用紙賭博，這一點和日本史料中所看到的記載是一致的。據此可以充分推測，守庚申時的過法應是從中國傳入並影響日本的。

另一方面，雖然在中國作爲守庚申理由的"三尸説"在南北朝時期已可看到，其在唐代趨於完成也可得到證實[②]，也有證據表明從唐初到清末守庚申一直被舉行，但儘管如此，"中國守庚申的具體情況卻並不清楚"[③]。如果要列舉比較具體地描繪守庚申的情況、具有代表性的史料的話，五代到北宋時期的贊寧（919—1002）所撰《大宋僧史略》（《大正藏》卷五四）卷下結社法集有如下記述：

> 近聞周鄭之地邑社多結守庚申會。初集鳴鐃鈸，唱佛歌讚，衆人念佛行道，或動絲竹，一夕不睡，以避三彭奏上帝，免注罪奪算也。然此實道家之法，往往有無知釋子，入會圖謀小利，會不尋其根本，誤行邪法，深可痛哉。

贊寧所記，大約相當於今陝西省一帶舉行"守庚申會"，念佛、歌讚，還使用樂器，通宵達旦。贊寧接著激烈批判三屍説是道家行爲，不屬佛教，這樣行

---

①《古事類苑》遊戲部，東京：吉川弘文館，1979；增川宏一，《盤上遊戲》，《ものと人間の文化史》29，東京：法政大學出版局，1978；增川宏一，《すごろくⅠ》，《すごろくⅡ》，《ものと人間の文化史》79、80，東京：法政大學出版局，1995；關於葉子遊戲，有梅林勳，《アジアのカードとカードゲーム》，大阪：大阪商業大學アミューズメント産業研究室，2000。

② 窪德忠前引書，45—71頁。代表性的史料有《真誥》、《酉陽雜俎》、《雲笈七籤》。

③ 窪德忠前引書，95頁。

事是歪道邪法。而從贊寧的批判可知,這在當時非常盛行。又南宋時期吴自牧撰《夢粱録》卷一九“社會”有如下記述:

> 又有善女人,皆府室宅舍内司之府第娘子夫人等,建庚申會,誦《圓覺經》,俱帶珠翠珍寶首飾赴會,人呼曰鬥寶會。……每月遇庚申或八日,諸寺庵舍,集善信人誦經設齋,或建西歸會。

《夢粱録》的記事主要以江蘇地區爲中心。有身份的女性在庚申會時會聚到一起,帶著各自的寶石集會,以致也被稱爲“鬥寶會”。這一記述表明該地區的庚申會是如何的盛大。如果還有其他史料的話,或許可以對這樣的“社會”所起的作用和其他地區或日本民俗進行比較;但是,以玩圍棋、雙六的方式過夜,這樣的習慣在迄今爲止的史料中卻没有找到。在這個意義上,可以説這裏所介紹的“宵夜圖”,是一則應予以關注的史料。

最後,筆者想確認一下《鐵圍山叢談》的説法,即“消夜(宵夜)圖”原本是“元宵夜之圖”。

毋庸置疑,以元宵夜爲“起”,按照從宫殿正南門端門到各個寺院、道觀的順序進行記載的“宵夜圖”,其製作的背景是正月十五元宵之夜燃放燈火、非常熱鬧的生活習俗。這一風俗來自北朝,至唐代逐漸盛行[①]。事實上如所周知,這種繁華的景象在以《東京夢華録》等爲代表的記載宋代都市及歲事相關的史料中已有描述。不難想見,在這樣的狀況下,必然存在直到天亮仍未睡眠的人,因此,對《鐵圍山叢談》中那種親眼目睹的過元宵夜有玩繪雙六的記事,我們没有特别懷疑的理由。因此,與其考慮元宵的“宵夜圖”和守庚申的“宵夜圖”哪個正確,毋寧認爲兩者是否並存,且兩者之間遊戲發生變化,這似乎更爲妥當。

整理上述内容,首先可以確認,“消夜圖”和“宵夜圖”二名是通用的,直到元朝滅亡時該名仍在使用。其次,説羽31R“宵夜圖并序”爲敦煌文獻,如果以此爲前提,那麽其年代下限是在11世紀初(北宋初期),是像“具注曆日”那樣使用圖(局或者棋盤)進行的盤上遊戲。再者,12世紀中葉成書的《鐵圍山叢

---

① 中村喬,《中國歲時史の研究》,京都:朋友書店,1993;吕一飛,《胡族習俗與隋唐風韻》,北京:書目文獻出版社,1994。

談》所記述的“宵夜(消夜)圖”,雖説是繪雙六,但也是“元宵夜之圖”。因此,雖然從11世紀到14世紀後半期,確實存在名爲“宵夜(消夜)圖”的遊戲,但以“宵夜圖”爲“元宵夜之圖”的蔡絛的理解,並不適用於一個世紀前的“宵夜圖”。

所謂“消夜”,即指徹夜,“宵夜”則意指夜。因此所謂“宵夜(消夜)圖”,就像通宵玩“長行”一樣,是一個意指“徹夜玩繪雙六”的一般性名詞詞彙,隨著北宋末年棋局遊戲漸趨多樣化,各式各樣的“宵夜圖(消夜圖)”也紛紛登場。

接下來筆者將嘗試對羽31R“宵夜圖”進行解讀,試圖闡明遊戲的規則及其所反映的社會觀與世界觀。

三、棋盤上的小宇宙——曆和繪雙六

以前文分析爲基礎,筆者接下來嘗試點校羽31R“宵夜圖”,在從内容上看可認爲是一個自然段的地方加註記號。

> 宵夜圖并序
>
> (A)夫此圖者,爲君子守庚申,戲翫作拯,故述宵夜。其圖像一年十二月七十二候三百六十日。年内太歲已下神煞,並有隨月節假。
>
> (B)擲彩行子,遇神煞即歇。三擲旬日賞一擲,凡擬下子行彩,各鬪大彩。
>
> 先擲若得堂印,下子不得便行子。子若不得堂印,不在下子始得堂印,即下子侍後擲,得彩任行。
>
> (C)若遇打卻子退入樓望日。兼子在神煞處,即不打子,更進一里。
>
> (D)遇入樓雜重出,遇凶神輸五帖,遇吉神羸五帖,遇節假羸三帖,遇旬假羸一帖,遇疾路羸五帖,□遲路輸五帖,每帖隨意□□□□□□□□□□□輸一

(A)是以如下説明開始的,即此圖是爲了在庚申之時,不讓君子睡覺而玩的遊戲,模仿一年、十二個月、七十二候、三百六十日。接下來“年内太歲已下神煞,並有隨月節假”,在《大宋國太平興國三年戊寅歲(978)應天具注曆日》

(圖3)[1]開頭也有以下類似内容,應引起注意。

> 新加今年太歲已下神煞方位,各注吉凶。

“年内太歲已下神煞”等措詞,是敦煌具注曆日開頭序中常用的套話。S612在這些文字之後列有“方位吉凶圖”,據此可以瞭解太歲以下的吉凶諸神配在什麽方位。

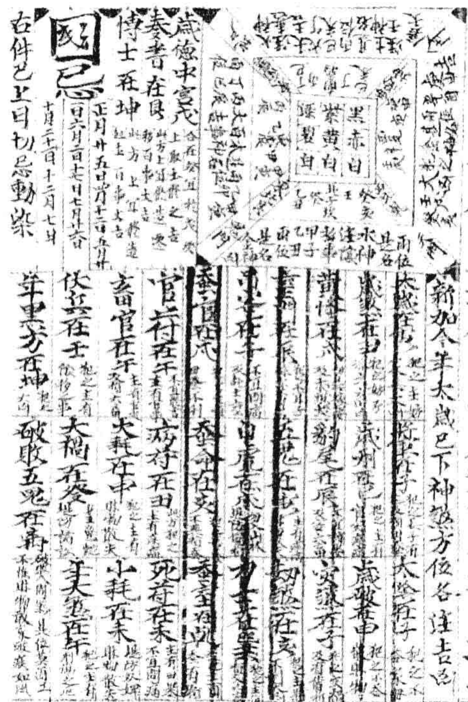


圖3　S612方位吉凶圖

方位吉凶圖之下,記載了“太歲、將軍、太陰、歲煞、歲刑、歲破、黄幡、豹尾、災煞、喪門、五鬼、劫煞、弔客、白虎、力士、蠶宫、蠶命、蠶室、歲德、官符、病符、死符、奏書、畜官、大耗、小耗、博士、伏兵、大禍、年大煞”等“凶神”和“吉神”,以及其所配予的方位[2]。“宵夜圖”(D)部分也使用了“凶神”、“吉神”的詞彙,可以推斷其爲與具注曆日體例相近的棋盤盤面(圖)。又以敦煌具注曆日製作者而知名的翟奉達所製作的《顯德三年(965)具注曆日》(S95),其開頭部分有“年内太歲已下諸神將並魁罡”的文字,三五四日全都標記了吉凶情況。可以認爲,“宵夜圖”就是在這樣的具注曆廣泛普及的背景下製作而成[3],(A)段落可以説是説明“宵夜圖”概略的内容。

接下來(B)的開頭部分,如前所述,爲“擲彩行子,遇神煞即歇”,記載著如下動作,即通過投擲骰子走動圖上的棋子,一直走到棋盤上寫著神煞的位置

① 圖版見《英藏敦煌文獻》第2卷,成都:四川人民出版社,1990;録文見郝春文編著,《英藏敦煌社會歷史文獻釋録》第3卷,北京社會科學文獻出版社,2003。

② 参看鄧文寬《敦煌具注曆日選擇神煞釋證》(《敦煌吐魯番研究》第8卷,2005)一文,有對諸神的解釋。

③ 據藤枝晃《敦煌曆日譜》(《東方學報》第45册,1973),可以大致瞭解具注曆的流傳狀況及具體内容。

纔停下來。接著“三擲旬日賞一擲。凡擬下子行彩,各鬪大彩”,可以解釋爲如果“投擲三次成爲旬日(十天)”的話,作爲獎勵就可獲得再投擲一次骰子的權利,輪到下一個人投骰子時也一樣,比賽各自所投擲骰子點數的大小。這是遊戲基本規則的一個説明。

此“宵夜圖”當中不僅使用了具注曆日中所使用的詞彙,而且還使用了棋盤遊戲特有的詞彙。只是像這種複雜的遊戲,其規則與其他遊戲相關之處往往較多,如果與類書、叢書中收録的遊戲説明文相比較的話,可以找到類似的用語。《説郛》收録了許多這種與遊戲相關聯的史料,“宵夜圖”的情況,應參考《説郛》卷一〇一所引南宋李清照(1084—1151)撰寫的《打馬圖》(紹興四年〈1134〉序)。“打馬圖”(圖4)可以確定是從宋代到明代流行的棋盤遊戲,利用象棋盤,使用手裏的二十個棋子行進到“尚乘局”,在此之間有各種賞罰出現[①]。棋盤(圖)的界格上使用了一些傳説或者歷史上名馬的馬名,使用三個骰子,從所出目數的組合根據“色様圖”來決定賞罰,棋子的走動亦由此決定,有時也會取掉對方的棋子,或自己的棋子被取掉。

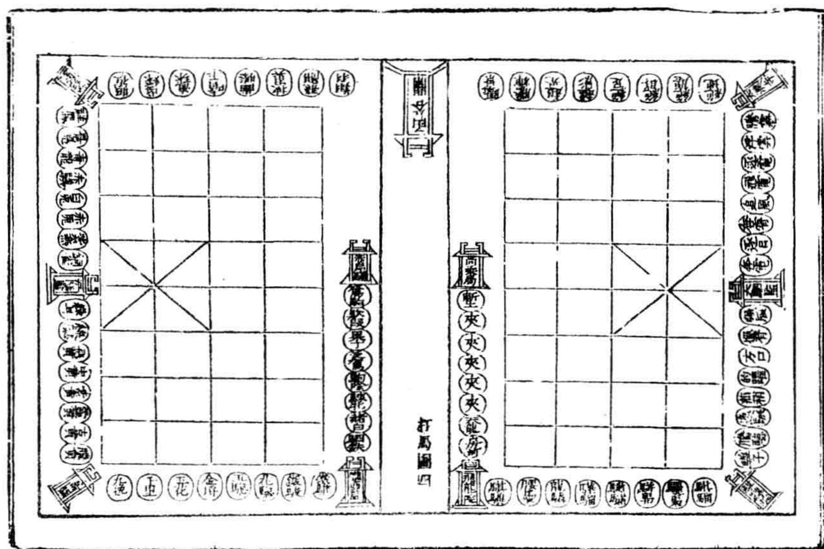


圖4　李清照撰《打馬圖》插圖,《説郛》所收

① 原文在理解實際規則時稍有困難,這裏暫且部分依從麻國鈞《中華傳統遊戲大全》156—164頁的解釋。

"先擲若得堂印,下子不得便行子。子若不得堂印,不在下子,始得堂印,即下子侍後擲,得彩任行",其中所謂"堂印",是指走出兩個或三個四點,這從唐朝之時就作爲一種特别的組合而被重視[①],據"打馬圖"所附組合骰子點數的"色樣圖",走出三個四點就叫做"堂印"。可以認爲,在"宵夜圖"的規則中,由於基本上也是有三個骰子或者投擲骰子三次,"堂印"也同樣是指清一色都是四的情況。這個地方記載了走出"堂印"時的規則,即在先手走出"堂印"的情況下,後手不能投擲骰子。概言之,如果總結(B)的内容的話,這裏記載了遊戲的行進方法和"堂印"規則。

接下來的(C)中,可以看到如"打卻子"、"不打子"那樣的"打"字。這個地方的解釋,應參考"打馬圖"中"打馬"的規則。"打馬"是指"有馬(棋子)在某處,後馬正好走到此處,假如前馬數多於後馬或者二馬數相同,則後馬皆可打去前馬"[②],"打"就是打掉對方棋子之意。這個解釋如果用於"宵夜圖"的話,意爲"如果棋子被打掉,就要退到入樓、望日(十五日);但如果棋子和神煞(寫著吉凶諸神的位置)重疊(兼子),則不能打掉棋子,相反棋子要更進一里"。從這裏可知,在這個遊戲中,自己的棋子可以干涉其他參加者的棋子的行動。其基本結構,如果按照具注曆日的體例來看的話,"一里"一詞大約應該理解爲一格。以上(C)部分,記載了與打掉他人棋子相關的規則。

最後(D)部分,記載了根據棋子在棋盤上行走的位置,予以相應的賞罰。"遇A輸(贏)B"的表現形式,整理A和B的内容如下。又原文中草書書寫的"以"字,据其前文,應當理解爲"帖"的意思。比如"遇吉神贏五以",可以解釋爲"遇吉神贏五帖"。

A	B
入樓	雜重出
凶神	(輸)五帖
吉神	(贏)五帖

---

① 《事物紀原》投子條據唐代韋絢撰《劉賓客嘉話録》,以重四(清一色四點)稱堂印是唐文宗大和年間(827—835)以後的事情。不過《劉賓客嘉話録》序作於大中十年(856),因此堂印之名不到9世紀以後當不會使用,故而該文獻也應被認爲是9世紀以後的東西。

② 麻國鈞,《中華傳統遊戲大全》;郭雙林、肖梅花,《中華賭博史》。

節假　　(贏)三帖

旬假　　(贏)一帖

疾路　　贏 五 帖

遲路　　(輸)五帖

首先,所謂入樓,如前"如果棋子被打掉,就要退到入樓、望日(十五日)之處"所見,大約相當於繪雙六的出發點。而B"雜重出",或許就是將骰子再投一次的意思。

凶神、吉神,如前所述,應來自具注曆日中曆注的記載。"贏輸"與"勝負"意思相同,遇上吉神勝五帖,遇上凶神則輸五帖。

又所謂節假、旬假,是給予官吏的節日休假和每十天一次的一天休假。漢代官吏每五天休息一天,日期並不固定,但到南朝蕭梁之時,設置了每十天給一天休息(十、二十、二十九或者三十日)的旬假[①]。這個旬假真正固定是唐代以降的事,《唐會要》卷八十二休假簡要敘述了休假的變遷,其中旬假的出現如下引史料所見:"永徽三年二月十一日,上以天下無虞,百司務簡,每至旬假,許不視事,以與百僚休沐。"唐高宗永徽三年(652),下敕予百官以旬假。下這樣的敕,説明這一時期唐朝較爲安定。而唐代對於休假的規定是作爲《假寧令》設置的,這也對日本造成很大影響[②]。

另一方面,儘管節假在漢代已經存在,但據《唐會要》卷八二休假,直到唐開元年間以後纔趨於完備。如開元二十四年(763)寒食、清明節的節假有四天;大曆十三年(778),從寒食到清明連續休息五天;貞元六年(790)則包括前後三日,亦即一共七天。假寧制及制定該制的令的變化是相當明顯的,"雖然從開元二十五年以後,王朝没有大規模的製定律令,但在至德二年(757)、建中二年(781)都曾有所删改,這以後局部的修訂也隨時進行"[③]。因此,假寧制

---

① 池田温,《東亞古代假寧制小考》,*Proceedings of The Conference on Sino-Korean-Japanese Cultural Relations*,Taipei: Pacific Cultural Foundation, 1983;丸山裕美子,《假寧令と節日》,《日本古代の醫療制度》,東京:名著刊行會,1998。

② 山田英雄,《律令官人の休日》,《續律令國家と貴族社會》,東京:吉川弘文館,1978。

③ 丸山裕美子,《唐宋節假制度の変遷—令と式と格、勅についての覺え書き》,《日中律令制の諸相》,東京:東方書店,2002。

的劃時代的變化，大體應在8世紀。假定在這樣的變化中，身爲一個官吏，意識到休假是理所當然的吧。

由於節假和歲事習俗有著密切聯係，因此考察假寧制的變遷在分析歲事習俗的固定及形成過程中具有極爲重要的意義。這裏筆者想留意的是，在假寧制中，守庚申並沒有被賦予一個特定的位置。如果假寧制不能與徹夜不眠這一習俗相對應的話，那麽在中國守庚申沒有長期且廣泛地得到實施，也不是沒有可能。可以認爲，道教、佛教教團中對於守庚申的定位，對於這一習俗的規模有很大影響。

以上節假、旬假的記載表明，從唐代中期到後半期，官吏的節假、旬假逐漸固定下來。這樣對於節假、旬假來説，從勝負角度而言意味著勝的"贏"，就可以做如下設定，即天數較多的節假可獲得較高的點數，由此可以聯想到，長時間的休假被認爲是幸運的。從這個角度出發，"宵夜圖"的規則應是在假寧制改革的推進、固定下來的9世紀以後，由能够讀寫與公務相關的文字的人制定的，這樣推測較爲合理。具體到敦煌的場合，很有可能是在歸義軍時期製成的[①]。如本文開頭已經敘述的那樣，"宵夜圖并序"寫作於10世紀末，或許正是因爲它是當時正流行的遊戲，故而纔被記載下來。

最後，所謂"疾路"、"遲路"，即走近道和繞遠路之意。"疾路"下三字(13行開頭)，由於紙張殘損而脱落，但根據與其他賞罰相比較，可以補充"贏五帖"三字。這大約也是使用曆注詞彙的一種。期待今後棋盤盤面能够復原。

總體回顧一下，原文大致翻譯如下。

(A) 該圖是爲了讓君子在守庚申時不發睏，且能够娛樂而製作的，因此叫做"宵夜"。其圖像(遊戲棋盤)顯示了一年、十二月、七十二候、三百六十日，標出年内太歲以下諸神煞，同時還標出了每月的節假。

(B) 通過投擲骰子移動棋子，若遇有神煞(吉凶神)，就在那裏停止。投擲三次，點數總計爲十的話，作爲獎勵可以再投擲一次。大體類似，下一個人也投擲骰子，比賽各自骰子目數的大小。先擲骰子的一方，如果出現堂印(都是

---

① 關於歸義軍時期和敦煌文獻的關係，土肥義和《帰義軍(唐後期・五代・宋初)時代》》(榎一雄編《講座敦煌2 敦煌の歴史》，東京：大東出版社，1980)及榮新江《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》(上海：上海古籍出版社，1996)有整理。

四點),下一個人的棋子不能走動。如果没有出現堂印,下一個人無法開始。只有出現堂印,纔能進行下一次投擲走動棋子。

(C) 如果某人骰子和自己的骰子重合,這種情況下,要返回入樓或者望日格。如果骰子重合的位置恰好是神煞之處的話,前面的骰子不僅不被彈開,相反往前更進一里。

(D) 如果到入樓之處,可以投擲兩次骰子。若到凶神格,輸五帖;到吉神格,贏五帖;到節假格,贏三帖;到旬假格,贏一帖;到疾路格,贏五帖;到遲路格,輸五帖;(每帖隨意□□□□□□□□□□□輸一)。

如果把"宵夜圖"與此後時代的"打馬圖"相比較,其規則的表述方式並不精練,有許多我們難以讀懂之處。儘管如此,從以上羽31,我們彷彿能够看到10世紀末敦煌地區參與大規模寫經事業的寫經者,以及庚申之夜在仿照具注曆日的棋盤前興奮遊戲者的樣子。

順便提一下,羽31V的《中阿含經》,如前所述,是在敦煌境内大規模寫經事業進行之際(980—1002)被大量抄寫的一種佛經,這一時期的寫經人,大約有一半都是官吏或俗人[①]。結合紙張的使用過程一併考慮的話,從這些紙片中,我們似乎在聽到佛經寫經事業籌劃的同時,還能聽到庚申之夜用雙六度過守庚申的人們的笑聲。

結　語

總結本文内容如下。

(1) 敦煌秘笈羽31R"宵夜圖并序"是對模仿具注曆日的繪雙六那樣的棋盤遊戲的解説以及序的開頭部分。其背面羽31V"中阿含經卷五十三及佛手、寶相華、驅馬圖百描",與曹氏歸義軍時期敦煌境内佛教教團進行大規模的寫經活動時(983—1002)被大量抄寫的《阿含經》的寫經用紙特徵相符,其背面在許多場合被當成兑紙而爲寫經者所利用。因此,抄寫羽31V面的寫經者利用兑紙的背面,抄寫了羽31R面的"宵夜圖并序",這種可能性是相當大的。

(2) 可以確認,"宵夜圖"與"消夜圖"二名相通,從11世紀到14世紀後半

① 前引土肥《曹氏帰義軍後期、敦煌管内仏教教団の写經事業記録の分析》。

期一直存在。所謂“宵夜(消夜)圖”,是作爲一個意指“徹夜玩耍繪雙六”的一般性詞語而使用的。在北宋末期,棋盤盤面及遊戲時間都變得多樣化。

(3) 這一遊戲是在守庚申時玩的,與日本的習俗相通。因此不僅在中國、日本的歷史學中,在民俗學中,它也是重要的史料。

(4) 羽31R“宵夜圖并序”遊戲,從其中所記載的遊戲規則來看,應是9世紀以後的産物,這是現存文獻中比較早的繪雙六的史料。

“宵夜圖”模仿了基於曆日活動的社會結構,但是,這並不意味著“宵夜圖”是比曆日價值更低的“玩具”,而且由於它並非是依據受限的歲事習俗的内容,因此它也不是庚申、元宵這些歲事習俗的附屬物。

關於遊戲和社會結構,下面這樣的提示是比較妥帖的:

> 遊戲與真實的結構,到底何者爲先,這是一個没有多大意義的問題。是從法律、習慣、拜儀説明遊戲,還是反之以遊戲的精神説明法學、典禮、兵法、三段論法或美學精神?如果以它們爲互補方法,而非相互排斥,他們能産生同樣豐厚的成果。遊戲的結構與實用的結構,常常是相同的。[1]

據此可以説,“宵夜圖”不僅是展現9世紀到11世紀間敦煌守庚申和遊戲實際狀態的史料,同時也是可以窺知當時如何看待每天的“曆”而生活的人們日常結構的史料。

又此“宵夜圖”具有“年内太歲已下神煞,並有隨月節假”的特徵,這從遊戲史或社會習俗研究的視角來看也非常有趣。該特徵與“將記有表示日期的六十干支的博局紋,和從據神煞、結果得出的日期及神煞放在一起對照使用的擇日占卜”[2]的尹灣漢簡《博局占》極爲類似。雖然尹灣漢簡《博局占》利用了從西漢時期墓葬出土的六博盤進行占卜,但所謂六博的棋盤遊戲在唐代以前並未出現[3],因此不能把《博局占》直接與六博和“宵夜圖”聯繫起來。不過

① Roger Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris: Gallimard, 1958;多田道太郎、塚崎幹夫譯,《遊びと人間》,東京:講談社,1990,119頁。

② 上田岳彦、鈴木直美,《尹灣簡牘「博局占」の方陣構造》,《駿台史學》第112號,2001;鈴木直美,《博局文と宴飲六博圖》,《中國出土資料研究》第7號,2003。

③ 渡部武,《盤上の小宇宙と六博ゲーム》,氏著《畫像が語る中國の古代》,東京:平凡社,1991。

如前所述,如果考慮到遊戲結構和實用結構的同一性、根本性質相通,那麽可以説,它們之間的連綿不斷的關係正是由那種類似性表現出來的。説得更具體一些,這種棋盤遊戲的形成與“實用的”曆日或者栻盤互爲表裏,爲了理解這一點,不像所謂“這是科學或宗教”、“這是遊戲”這樣從措辭上分割開來,纔能更好地理解他們的關係吧。探究這一點,將是筆者今後的課題。

(首都師範大學歷史學院　孫正軍譯)

The Analysis of "Xiao–ye–tu" manuscripts in Dunhuang Mi–Ji Collection: — The "Geng–shen" Day and the Board Game in Tang and Song Era

Abstract: Dunhuang Mi–Ji Collection's Manuscript Number 羽 31R published in 2009 is the newly opened material. The beginning of the Board Game's exposition imitated Luni–solar calendar entitled "Xiao–ye–tu bing Xu 宵夜圖并序". And the reverse side, 羽 31V is the spoiled Zhong–A–han–jing sutra 中阿含經. By the previous work, when Dunhuang religious community conducted large–scale sutra writing(983—1002), they mainly wrote A–han–jing 阿含經 using Chinese characters of Empress Wu and spoiled sutras were reused. This material 羽 31 applies to this situation.

Therefore, it could be appropriate that the 羽 31V was used for the sutra first, but it was spoiled, and then the reverse side 羽 31R for "Xiao–ye–tu bing Xu 宵夜圖并序" was reused after that.

It's confirmed that the terms Xiao–ye–tu (宵夜圖 or 消夜圖) were used from 11th to 14th century and indicates Board games playing through the night. They had been various rules and boards.

However, 羽 31R "Xiao–ye–tu bing Xu 宵夜圖并序" was written as the playing game all night in Geng–shen 庚申 day, and it was commonly used in Japan. In addition, the terms of "Xiao–ye–tu" were taken from Luni–solar calendar's terms quite often and its face could be imitated Luni–solar calendar.

The recess of this game was taken from official's holidays improved in the middle of 8th century. So I inferred that this game was invented by the officer in low grade.

Therefore, this game was designed after the middle of 8th century. And the sutra writer reused spoiled sutra's reverse side for the daily enjoyment from 983 to 1002. This material is very important to the studies of folk customs of East Asian and Eurasian.

《日本國見在書目録》所見《玉臺新詠集》考*

陳　翀

近讀談蓓芳、吴冠文、章培恒三位先生共著《玉臺新詠新論》,此書力主《玉臺新詠》非徐陵所撰,另闢陳後主妃子張麗華所編之新説。觀書中所收諸論文所舉的一個重要證據,就是指出《日本國見在書目録》所録《玉臺新詠》署“徐瑗”而非徐陵撰[①]。恰值筆者正在研讀室生寺本《日本國見在書目録》,對此問題稍有思考。因此不揣淺陋,將自己的看法整理出來,以供大家叱正。

一

注意到《日本國見在書目録》(下簡稱《見在書目録》)中《玉臺新詠》署徐瑗而非徐陵,並將其作爲否定《玉臺新詠》徐陵撰之重要依據,始見章培恒先生於2004年發表的《〈玉臺新詠〉爲張麗華所“撰録”考》一文(後收入《玉臺新

作者單位:日本廣島大學大學院文學研究科

* 本文屬於日本文部省平成二十四年度科學研究費贊助事業(學術研究助成基金)若手研究B“日本現存の舊抄本《文選》に関する基礎的研究”(課題番號:24720166)階段性研究成果之一。

①《玉臺新詠新論》,上海:上海古籍出版社,2012。另,本文所用《日本國見在書目録》,以古典保存會1925年影印本爲底本,以下不再一一注出。又,筆者對前人將此本之抄寫時代判斷爲平安後期之觀點持有異見,有證據證明此鈔本之抄寫時代絶不會早於日本的南北朝時代中期(大致相當於中國的元末明初)。筆者將另作專文予以考證。

詠新論》)[①]。不過,章先生文中並没有提及,前人有關《見在書目録》研究之中,如狩谷棭齋、小長谷惠吉、矢島玄亮、姚振宗等人均認爲"徐瑗"無非只是"徐陵"之筆誤[②]。衆所周知,室生寺本《見在書目録》是個轉抄本,卷中筆誤甚多。這當然並非全是抄手之過錯,大多數還是屬於傳抄過程中一些無法避免的現象。另外,日本古人所抄寫本子往往並不注意個别文字筆畫結構的正確程度,存在着大量的省筆字、同音字、形近字、甚至以偏旁代本字等獨特的書寫方法(過去有些本子乾脆在翻字時改"徐瑗"爲"徐陵",或也正是出於這種考慮)。因此,對於這些文字,我們並不能單依據書寫字體便斷定其爲他字,一般需要儘可能網羅他本予以對校,或是結合其字旁所施音訓來進行判定。只是由於室生寺本《見在書目録》爲天下孤本,現存他本均從之出,無法予以對證,且此處又未施有規定字音的假名音訓,因此,章先生的推論也並不是完全没有道理。要之,由於版本流傳上的一些特殊原因,《見在書目録》所標注《玉臺新詠》爲徐瑗撰,是無心之誤,還是有意之舉,單從此處的文字記載可以説已經無法得出明確的結論。要解決這個問題,就需要我們綜合《見在書目録》的書寫特征,作更進一步的細緻考證。

首先,六朝時期是否有徐瑗其人,對於此,鄔國平先生在《〈玉臺新詠〉張麗華撰録説獻疑——向章培恒先生請教》一文中已經有過詳考[③],其相關考證如下:

---

① 章先生之相關論考如下:"但據日本藤原佐世《日本國見在書目録》的著録,《玉臺新詠》卻是徐瑗所撰。藤原佐世此書編于日本寬平(888—898)年間,大致相當于我國唐昭宗(888—904在位)時,其所著録的書籍,都是此前由中國傳入日本的。然則我國唐昭宗以前傳入日本的《玉臺新詠》,實是一種是題作'徐瑗撰'的。當然,《隋書·經籍志》的編纂早于《日本國見在書目録》,按照一般看法,其所著録似應較後者可信,從而後者的'徐瑗'很可能是'徐陵'之誤。但如前所述,《玉臺新詠序》既已明言此書爲一妃子所'撰録',徐陵于此書自不可能再署'徐陵撰';自梁、陳以至隋、唐的士人又還不至于看不懂駢文,也不至于有人代爲添上'徐陵撰'的字樣;是以見于《日本國見在書目録》的'徐瑗撰'實較《隋書·經籍志》合理。何況《日本國見在書目録》不僅編纂甚早,現尚存留于世的此書日本大和室生寺舊藏抄本(現藏于日本宫内廳)乃是平安末期的古抄本(現在所見此書的各種版本皆從此本出),其版本來源也甚古。所以,倘無確切的證據,實不應以'徐瑗撰'顯爲後人所竄改的'徐陵撰'的著録相矛盾而加以否定。"《玉臺新詠新論》,21頁。

② 參見狩谷棭齋,《日本見在書目證注稿》,《覆刻日本古典全集·狩谷棭齋全集》第七,東京:現代思潮社,1978年(日本古典全集刊行會1928年版)複刻本,273頁;小長谷惠吉,《日本國見在書目録解説稿附同書目録·索引》,東京都:小宫山出版株式會社,1956,《附同書目録》,21頁;矢島玄亮,《日本國見在書目録——集證之研究》,東京:汲古書店,1984,232頁;姚振宗,《隋書經籍志考證》卷四十,北京:中華書局,1955年重印開明書店《二十五史補編》,5884頁。

③《學術月刊》2004年9期,74—81頁。

徐瑗撰《玉臺新詠》之説除見《日本國見在書目録》之外，再無别處有相同的記載，這總不免讓人感到奇怪。這個“徐瑗”究竟是何人，以前也不見有人曾論及過。查南朝宋有名徐瑗者，《宋書》、《南史》皆有傳。《宋書》本傳云：“徐爰，字長玉，南琅邪開陽人也。本名瑗，後以與傅亮父同名，改爲爰。”《南史》所載同，唯於“與傅亮父同名”後，多“亮啓”兩字，可能他是應傅亮的要求而改名的。然虞龢《論書表》云：“孝武使徐瑗治護，隨紙長短，參差不等，且以數十紙爲卷，披視不便，不易勞茹，善惡正草，不相分别。”依然書其名爲“徐瑗”，可能在傅亮死後，“徐瑗”的名字又開始重新使用。徐爰早年隨劉裕北伐，入宋，歷事六主，官終中散大夫，元徽三年(475)卒，年八十二。他在孝武帝時曾領著作郎，奉命續撰宋史，此書後來多爲沈約《宋書》所採。還著有《禮記音》《家儀》等。《玉臺新詠》所收多有齊以後詩人的作品，自不可能由這個徐爰(瑗)所撰録。唐昭宗以前傳入日本的《玉臺新詠》是否誤署了他的名字，現在不得而知，不過即使有這個誤署的可能性，應該説其幾率也是比較小的。

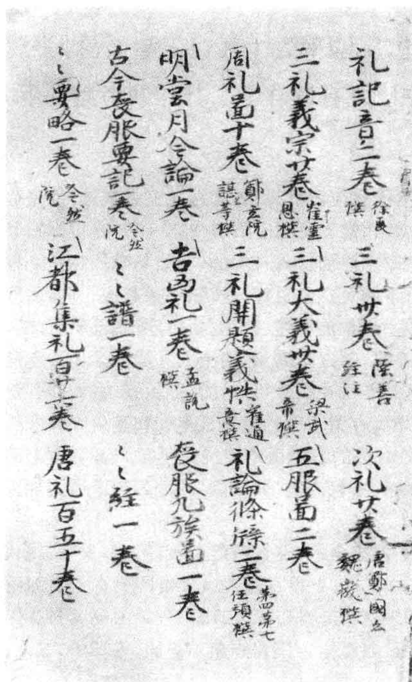

礼記音二巻 徐爰撰　三礼卅巻 陸善経注　次礼廿巻 唐鄭国公魏徵撰
三礼義宗卅巻 崔霊恩撰　三礼大義卅巻 梁武帝撰　五服図二巻
周礼図十巻 鄭玄阮諶等撰　三礼開題義帙 崔逌意撰　礼論條牒二巻 任預撰
明堂月令論一巻　古周礼一巻　喪服九族図一巻
古今喪服要記一巻　〻〻譜一巻　〻〻経一巻
〻〻要略一巻　江都集礼百廿六巻　唐礼百五十巻

圖1

唐昭宗以前傳入日本的《玉臺新詠》是否誤署了劉宋時期徐爰之名，鄔先生雖然傾向不太可能，但也只是停留在一個推測階段。其實，《見在書目録》在編纂之時，基本可以斷定是不會存在這種誤署的可能性。這是因爲《見在書目録》之“四禮家”部分見録有劉宋時期成書的“禮記音二卷”，下標註爲“徐爰撰”(圖1)。因此，據此可以判斷，如果藤原佐世在敘録“玉臺新詠集”條時，即使是存在着將徐陵誤署爲徐爰的可能，也不會使用“徐瑗”一名，而是徐瑗爲避傅亮之父諱改名之後的“徐爰”。要之，結合這條《禮記音》的署名，我們首先就可以判定：“玉臺新詠集”條下之“徐瑗”，絕不會是劉宋時期“徐爰(瑗)”的

誤寫。鄔先生的推論，應該説是非常精確的。

二

然而，對於“徐瑗”之署名問題，章先生在回應鄔文時又提出了另一種可能，即同名同姓的問題。章先生指出：“儘管宋初有個徐瑗，但陳代也不妨有個叫做‘徐瑗’的人；《日本國見在書目録》又没有説《玉臺新詠》爲宋徐瑗所撰。所以，宋初有個徐瑗並不能證明《日本國見在書目録》的《玉臺新詠》爲徐瑗撰的著録是錯誤的。”[①]中國歷史悠久，文學史上並不乏同名同姓之人，章先生的看法也不無道理。

要解決章先生所提出的這個問題，仍需我們對《見在書目録》作更爲細緻的考證。其實，在已有的研究之中，大家都没有注意到：《見在書目録》此處先録“玉臺新詠ゝ十”（按：此處“ゝ”乃“集”字之略寫符），下用小字標注“徐瑗撰”；接着改行録“連珠七”，下用小字標注“瑗”（圖2）。由此可知，此處所録《玉臺新詠集》與《連珠》兩書乃同一作者所著。而正是這一點，爲我們解決《玉臺新詠》作者署名之謎，提供了一條重要的綫索。

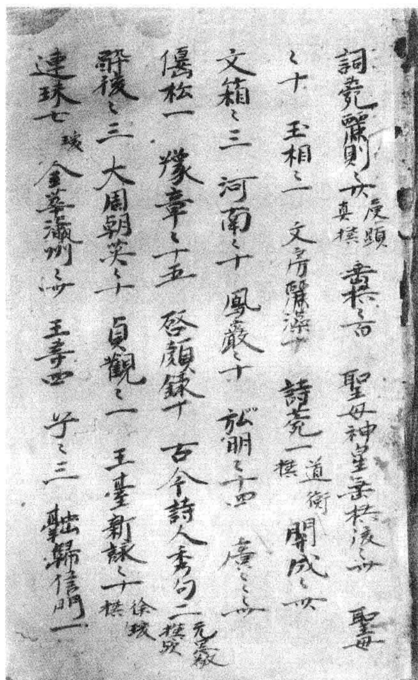


圖2

考六朝時期編以“連珠”爲書名者，《隋書·經籍志》記有“黄芳引連珠一卷”、“梁武連珠一卷（沈約注）”、“梁武帝制旨連珠十卷（梁邵陵王綸注）”、“梁武帝制旨連珠十卷（陸緬注。梁有設論連珠十卷，謝靈運撰連珠集五卷，陳證撰連珠十五卷，又連珠一卷，陸機撰，

① 章培恒，《再談〈玉臺新詠〉的撰録者問題》，《玉臺新詠新論》，47頁。

何承天注，又班固典引一卷，蔡邕注。亡。）”[①]，《新唐書·藝文志》則見録有“謝靈運撰設論五卷，又連珠集五卷”、“梁武帝制旨連珠四卷”、“陸緬注制旨連珠十一卷”[②]。乍見隋唐文獻之中似乎並無徐瑗所撰七卷本《連珠》之記録。不過，應該引起我們注意的是，上引《隋書·經籍志》“梁武帝制旨連珠十卷”條下注中記有佚書“設論連珠十卷”，而“設論集二卷、劉楷撰”條下又録有佚書“梁有設論集三卷”，由此便可以推測出，蕭梁時期確實存在過一部七卷本的《連珠》。只是此後有人將其與三卷本的《設論集》並爲一個總集，而這些書籍，到隋唐時又已亡佚。也就是説，《見在書目録》所録的這個七卷本《連珠》，可考慮爲併入十卷本《設論連珠》之前的七卷本《連珠》單行本。

從上載書目亦可以看出，“連珠”是梁武帝特別鍾愛的一種文體，這在其他史料之中亦多有反映，如《梁書·丘遲傳》載武帝曾彙集群臣共作連珠文，云：“高祖踐阼，（遲）拜散騎侍郎，俄遷中書侍郎，領吴興邑中正，待詔文德殿。時高祖著《連珠》，詔群臣繼作者數十人，遲文最美。”[③]因此，蕭梁時期有條件參與編纂《連珠》以及《玉臺新詠》兩部宫廷文學代表之作的總集，當不可能是位史無記載的碌碌無名之輩。如此一來，章先生所提出《見在書目録》所録“徐瑗”爲陳代無名之“徐瑗”的可能性，就微乎其微了。

行文至此，根據以上對室生本《見在書目録》抄録情況的考證，可以大致得出以下結論：《玉臺新詠集》條下之“徐瑗”，當非劉宋時期之徐爰，而是蕭梁時期人，此人編纂有《玉臺新詠》及《連珠》兩部總集。在此結論之上又可進一步推測出，“瑗”、“陵”二字，手寫行書體中字形極爲相近，當爲傳抄過程中所産生的一個疏誤。這正與前人一致認爲此處“瑗”當以“陵”字讀之的看法相符。筆者認爲，在没有更有説服力的材料出現之前，這個結論應當還是可信的，不應該在臆測的基礎上輕易地予以推翻。

①《隋書》，北京：中華書局，1973，1087頁。

②《新唐書》，北京：中華書局，1975，1619—1620頁。

③《梁書》，北京：中華書局，1973，687頁。

《唐宋八大家文鈔》在朝鮮的流傳與刊刻概述

蘇　岑

茅坤編選的《唐宋八大家文鈔》是明清時期最重要的古文選本之一,流傳甚廣,影響甚大,其倡導學習唐宋古文,反對模擬剽竊,引領了明清時代的古文學習風尚,故《四庫全書總目》稱贊其“足爲初學者門徑”、“一二百年以來,家弦户誦。”[①]。此書不僅在中國本土大爲流行,也早早走出國門流傳至日韓,在日韓廣受歡迎,並進一步影響到日韓的古文學習和創作。本文擬對《唐宋八大家文鈔》(以下簡稱《文鈔》)在朝鮮的傳入和相關版本情況作一述略,以期爲治古文選本者一助。

一、《唐宋八大家文鈔》在朝鮮的傳入

《文鈔》傳入韓國甚早。朝鮮肅宗英祖代文人洪重聖(1668—1735)在其《芸窩集》卷之五《山仰齋記》中明確提到《文鈔》的傳入時間:

我國僻在海東,勝國以來,車書一家,而六經四子外,書籍甚尠。諸種子集之渡鴨江來者絶罕,況何望寓目趙宋人文哉?逮我明宣朝,茅氏所批《八大家》始至,於是乎人知歐蘇之文之貴,而家莊而户誦之。執牛耳之盟者,始晰文苑路徑;挾兔園之册者,允作場屋准的。一隅青丘,彬

作者單位:韓國成均館大學東亞學術院

①《四庫全書總目》,影印本文淵閣四庫全書第五册,78頁。

彬乎囿珠淵玉海之中,於乎盛哉。[1]

根據此段記載,《文鈔》於朝鮮明宗和宣祖朝就已經傳至海東。明宗爲朝鮮第十三代王,於1545到1567年在位,宣祖爲朝鮮第十四代王,於1567到1608年在位,那麽據此,《文鈔》傳入韓國的時間定不晚於1608年。《文鈔》最初由茅坤侄子茅一桂刊行於萬曆七年即1579年,後又有崇禎元年(1628)的方應祥敘本和崇禎四年(1631)的茅著重訂本,那麽《文鈔》傳入朝鮮的時間顯然不可能在明宗朝,而當在宣祖朝的1579年到1608年之間的約30年時間裏。根據韓國姜明官教授的研究[2],許筠1602年刊行的《蘇文鈔》一書就是精選自《文鈔》蘇軾卷部分,則《文鈔》的韓國傳入當提前至1602年之前,可見茅一桂初刻本編成刊行後,很快就得到了朝鮮方面的注意,在短期内就被引入朝鮮。後來方應祥敘本和茅著重訂本,也漸次傳入韓國,這三種版本現在韓國圖書館皆有收藏。

明清時期中朝之間使臣來往頻繁,據統計僅在明代的277年間,朝鮮使臣出使中國就達到1252次,平均每年就有4.6次[3],燕行使臣肩負王命,出使名目繁多,但在出使的同時求書和購書也是使臣的重要任務之一,中韓之間的書籍交流,使臣的購買是最主要的渠道之一[4],如朝鮮文人許筠(1569—1618)1614年和1615年出使明朝時購回4000餘卷書籍,李宜顯(1669—1745)1720年燕行時購回53種1614卷書籍[5],由此推測,《文鈔》當也應該首先由朝天使臣帶回朝鮮,並進而流布開來。到17世紀中葉,《文鈔》已經在韓國廣爲傳播,成爲士人學習古文的基本材料之一。

韓國現存較早有關《文鈔》的記載來自李植(1584—1647)的《澤堂先生文集》,在其卷十四《示兒孫等》"科文功夫"條下,將《文鈔》列爲兒孫的必讀書:

---

① 洪重聖,《芸窩集》卷五《山仰齋記》,韓國民族文化推進會編,韓國文集叢刊續第57册,94頁,(韓國文集叢刊及續編,皆韓國民族文化推進會編,以下不再標出)。

② 姜明官,《〈唐宋八大家文鈔〉和朝鮮後期散文論》,《裏與外》,167—194頁,首爾:素明(音譯)出版社,2007。

③ 此統計見高艷林,《明代中朝使臣往來研究》,《南開學報》2005年5期。

④ 關於燕行與中韓書籍的交流,可參看金太俊等,《燕行的社會史》,首爾:京畿文化財團,2005。

⑤ 見許筠《閒情録》之《凡例》和李宜顯《庚子燕行雜識》下"所購册子"條。

韓、柳、蘇文、《文選》、《八大家文》、《古文真寶》、《文章軌範》等中,從所好鈔讀一卷,限百番。(小字自注)此屬先讀。[①]

在同卷《作文模範》中,又指出要以《文鈔》爲學習對象:

韓文,文之宗,不可不先讀。七八十首抄讀,若得臭味,仍以爲終身模範可也。然末學之得力者少,不可專爲歸宿,如詩之杜詩也。茅鹿門坤所抄八大家文,最爲中正,柳之於韓,如伯仲。歐,王,曾,專出於韓。三蘇雖學莊,國,亦不出韓之模範,大蘇雖詭,文氣不下於韓,以意爲主,筆端有口。以此爲歸宿地,抄讀七八十首,尋常熟覆,不必多讀而得力也。柳以下六家之文,抄其尤絶妙者四五十篇,餘力一讀,時複閲覽,從其所好,增減其所抄可也。此是古文章正脈,韓子所謂仁義之言也。[②]

李植,字汝固,號澤堂,與申欽,李廷龜和張維號稱漢文四大家,著述有《澤堂先生文集》《澤堂杜詩批解》等書,上所引《示兒孫等》等文字當是其晚年所作,從李植的記録來看,他對《文鈔》極爲熟悉,對八家之風格特點也是瞭然於心,顯然是經過了長期閲讀,充分認識和瞭解了它的價值,他認爲《文鈔》"最爲中正",是"古文章正脈",因此才將其當作兒孫的《作文模範》。

與李植同期稍晚的洪世柱(1612—1661)在其《静虚堂集》中附録《入學門庭》,將《文鈔》列爲必讀書目之"書經"類中:

書經:《南華》《史記》《漢書》《韓文》《柳文》《陸宣公奏議》《八大家文抄》[③]

其後,李玄錫(1647—1703)在《遊齋先生集》卷二十二《遊齋六家》一文中,將學問分成義理家、經綸家、文章家、時務家、兵家和遊藝家等六科,把《文鈔》羅列文章家之下,爲本科經典之一。與李玄錫同時的文人金昌協(1651—1708)在《農岩集》卷十一《與崇謙丁醜》一文中,則直接以《文鈔》教育子弟學習古文:

① 李植,《澤堂先生别集》卷十四《示兒孫等》,韓國文集叢刊第88册,513頁。

②《澤堂先生别集》,513頁。

③ 洪世柱,《静虚堂集》卷末附録《入學門庭》,韓國文集叢刊續第32册,99頁。

汝今年已十六矣。……至於文字工夫,亦甚鹵莽。……汝若無意於學,則吾固絶望,不然則宜深悔前非,大變舊套。所讀本書,須先嚴立課程,趲趍無怠。而以其間將《漢》《史》或《八大家文抄》,一看四五板或六七板,逐句逐字,一一理會,其有未通,問於朋友。如此日以爲常,至於數月之久,則文理漸通,意味漸深,自當有欲罷不能者矣。過此以往,將有無限好消息,今雖不言,而爾時汝當自知之矣,千萬勉力,毋孤至望。[①]

金昌協的門人李宜顯在《陶穀集》卷三十一《與普文》中也教導兒子要熟讀八大家文:

汝文不成曲折,此未熟八大家之故也。汝有更讀《南華》之意,若讀此而味其意趣所歸宿,玩複其文字轉換之妙,而繩墨於八家,則可謂善好矣。勉之也。[②]

金昌協胞弟金昌翕(1653—1722)在《三淵集拾遺》卷之二十一《與李德載書》中,討論作文之法,亦以《文鈔》爲學習對象:

依八大家所抄而遍貫之。讀數則始以十遍爲課,反覆爛熟,其於次第爲宜。書劄既熟之後,就全篇抄其佳雋而讀之,亦無不可。所示抄録,自是例讀之文。[③]

可見至17世紀後半期,《文鈔》在朝鮮已經甚爲流行,成爲士子誦習古文的基本入門書籍。前引洪重聖所言"而家莊而户誦之。執牛耳之盟者,始晰文苑路徑;挾兔園之册者,允作場屋准的。一隅青丘,彬彬乎囿珠淵玉海之中,於乎盛哉。"當不是虚言,上至文衡重臣,下至科場舉子,無不研習《文鈔》,以至於"家莊而户誦之"。

隨著《文鈔》的流行,朝鮮文人對《文鈔》和八大家的認識也進一步加深,金昌協在《農岩集》卷三十三中的看法就頗爲深刻鋭利:"茅鹿門作《八大家文鈔》,蓋以矯王、李諸人贗剿之習,其論古今文章偏正得失之際,亦多中窾。及

① 金昌協,《農岩集》卷十一《與崇謙丁丑》,韓國文集叢刊第161册,519頁。

② 李宜顯,《陶穀集》卷三十一《與普文》,韓國文集叢刊第181册,526頁。

③ 金昌翕,《三淵集拾遺》卷二十一《與李德載書》,韓國文集叢刊第167册,58頁。

觀其所自爲，則曼衍冗長、浮靡華豔，辭繁而意寡，文勝而質弱，其視弇州之體裁遒整、結構致密，反不及焉。蓋慕歐公之風神紆餘，而不得矩矱理致爾。信乎文之難也。"①論《文鈔》和茅坤之文的特點可謂深中款綮。繼而有人看出了專學八家文的弊端，如金錫胄(1634—1684)在《息庵先生遺稿》卷之八《古文百選序》中稱："偏取唐宋，而詞氣漸俚，蓋亦不能無病之者。"②此言大概是針對《文鈔》的流行而發。李夏坤(1677—1724)在《頭陀草》册十六《與洪道長書》中分析專學八家的弊端，頗有見地：

近來略窺古人文字源流蹊徑，始覺從前知見，俱屬皮相。而吾輩所以不及古人者，其受病正在專學八大家也。……而吾輩不過掠取八家之意思，蹈襲八家之句法，其力量規模，不能跳出八家之外，故意味自然淺薄，亂氣亦且卑弱。此非他也，不能遠法八家之所法，而只取八家而爲法也。③

這些反思意見，亦從側面反映出當時社會上學習《文鈔》的濃厚風氣之一斑。

《文鈔》的流行引起了朝鮮政府的重視，朝鮮王朝在肅宗朝和英祖朝兩次金屬活字刊刻《文鈔》，對《文鈔》在海東的流行起到了巨大推動作用，自此朝鮮對《文鈔》的認同從民間上升到國家層面上，反映出當時朝鮮朝野上下對《文鈔》一致的肯定。尤其是朝鮮正祖大王，不僅自己喜讀《文鈔》，還喜與臣下討論，並以之作爲策論諸生的題目，他在《八大家人日制及到記儒生春試》一文中說：

《唐宋八大家文鈔》，茅鹿門所以病後世之僞剿，標先覺之精粹，視千古操瓠者之金石關和也。……予於萬機之暇，餘事涉獵，思欲以作家真正之體段，洗百年積固之習，而其要莫如《八大家文鈔》之表章准的，則導之誘之，率由不亹，使當世之公私述作，一變爲高文典册者，將何術以致

① 金昌協，《農岩集》卷三十四，韓國文集叢刊第162册，357頁。

② 金錫胄，《息庵先生遺稿》卷八《古文百選序》，韓國文集叢刊第145册，243頁。

③ 李夏坤，《頭陀草》册十六《與洪道長書》，韓國文集叢刊第191册，520頁。

之？嗚呼，射無定鵠，則奕不能巧，學無定論，則遊夏不能工。是書也，願與諸生講之。[①]

正祖以帝王之尊，公開贊揚和推薦《文鈔》，以之爲諸生爲文的典範，其造成的影響是可想而知的，後正祖還親自編選了《文鈔》的縮略本《八子百選》，在弘揚《文鈔》方面可説是親自躬行，不遺餘力，把海東的《文鈔》熱推向了高潮。

李德懋（1741—1793）正祖二年使燕，於五柳居陶生書坊見徐乾學所編之《通志堂經解》，大爲歎賞，對東人之漠然不知則深感痛心，因而借題發揮，有以下一段議論：

"真儒家之府藏，經學之淵藪也。此書刊行已百年，而東方人漠然不知，每年使臣冠蓋絡繹，而其所車書東來者，只演義小説及《八大家文抄》《唐詩品彙》等書。此二種，雖曰實用，然家家有之，亦有本國刊行，則不必更購。中國則此二書亦廣布，不必珍貴，價亦甚低，但朝鮮使來時，必別爲儲置，以高價賣之。東人之孤陋類如是。"[②]

由此段話可知，當時《文鈔》在朝鮮已經成爲常見之書，不僅家家有之，亦有本國刊本，購買當非常便利，然而使臣來燕仍大肆采購，以至於書商借此抬高物價，時已至正祖二年即1779年，距離《文鈔》傳入韓國已近200年，然而朝鮮社會對《文鈔》之需求與熱度仍居高不下。

二、《文鈔》風行韓國的原因

《文鈔》之所以能風行韓國，簡單來説有三個方面的原因。

1.《文鈔》便於韓國人學習古文。

《文鈔》所倡導的唐宋古文從風格上來説有文從字順、平易自然的一面，

① 正祖，《弘齋全書》卷五十一《策問四》，韓國文集叢刊第263册，285頁。
② 李德懋，《青莊館全書》卷六十七，韓國文集叢刊第259册，225頁。

同時還講究章法布局,因此比起秦漢古文和六朝駢文,都要便於學習,這也是其能風行海内的主要原因。對於韓國人來説,漢語並非其母語,而且只寫不説,是一種完全脱離了口語的案頭語言,所以韓國人對學習素材的要求,比起中國人來,就更强調方便易學的一面,而《文鈔》恰恰滿足了韓國人在古文學習上的這種要求,所以三百年來盛行不衰。

李植教導其子孫作文要以八大家文爲模範,在《作文規範》一文中又從時代變易的角度,指出了學習唐宋文的必然性:"古今風俗情事懸殊,而文章詞齡通於其間,雖使古人生於今世,必爲今之文。此與詩學不同。當以唐宋以下爲法,惟其本源來曆不可不溯求而知之也。"[①]申維翰在《贈朴聖光履坤》一文中對學習《文鈔》的意義有更爲中肯和詳盡的評説:

> 今之天下,東自扶桑,西暨流沙,北通幽朔,南窮交趾,比屋而談,同軌而趨,一鵠而射者,非唐宋八大家乎。昌黎之博厚,柳州之精剛,始能琢古文而爲方爲圓,示天下規矩,以至歐緩而腴,曾實而衍,王簡而質,蘇氏父子泉之俊、坡之逸、穎之暢,法生於唐而調合於宋。此如飯羹魚肉菜菹塩豉,集衆味而供朝夕之餐。自王公達於閭庶,上品一餐百金,中下十金一餐。不得則饑,得亦隨分而飽矣。所以八家之文在天下,人甘而户習,嗣而興者,雖傑如空同、高如白雪、富如弇山,躍而呼曰吾先秦西漢,然彼其所易者章句,而不可革者規矩矣。吾知君好學而才敏,欲示津筏,莫如八大家。聖光沾沾喜,謝曰:微子之指南,吾長北面而尋衡山,殆而殆而。余乃出家藏華刻《八大家文抄》傳授之,且曰:此爲皇明博雅茅子順所簡而牖後人者,字有圈,章有批,篇有題評,真如活瞿曇説法。歸而繹之,古所謂不可傳者具在矣。鄭圃之射,何待三年而後報關尹乎。[②]

申維翰對八家各自的風格特點,甚爲清楚,認爲八家所形成的新的古文傳統,即所謂"唐法宋調",好比朝夕之飲食,"不得則饑,得亦隨分而飽矣",其對古文學習有著不可替代的重要意義,這裏正是着眼於《文鈔》"示天下規矩"

---

① 李植,《澤堂先生文集》,韓國文集叢刊第88册,518頁。

② 申維翰,《青泉集》卷四《贈朴聖光履坤》,《平山申氏文集》第四輯,660頁,平山申氏大宗中,1995。

"示津筏",指明了學習古文的路徑,所以人甘而户習,即使那些聲稱學習先秦西漢的天才,縱然可以改變文辭章句,也跳不出唐宋文的規矩。他進一步稱贊"字有圈,章有批,篇有題評,真如活瞿曇説法",不僅選文,在編排批點上也最方便初學者,所以他鄭重將《文鈔》推薦給友人。實際上,前引多例以《文鈔》爲教育子弟的基本教材,就表明《文鈔》確實在發揮著教導士人學習古人的作用。

實際上,雖然世宗大王發明了諺語文字(即古韓文),但廣大士人的創作仍然以古文爲主,但凡日常書信、朝廷公文、學者著述、科舉策論無不如此。與廣大中土人士從有助於科舉一途而學習《文鈔》一樣,朝鮮時代的科考士子們,也從科舉應試的角度學習《文鈔》。如李宜顯稱:"我國人最重科業,雖文辭超群者,無不折入於科舉,所制惟表策而已,曾不着力於古文,不過以韓蘇爲範,用作科場館閣酬應之資而已。"[1]安鼎福(1712—1791)在自己所編選的《八家百選》之序文中對此言之更爲明確:

> 隋唐以後,複有所謂科舉之文。士君子之生此世者,雖有高世之才、絶人之學,不得不屈首而就之。八君子生於科舉之後,而以古人之文氣,效工令之規格,是以後世爲文者,莫不以是爲宗。而顧其篇帙浩汗,學者不能遍讀,孫甥權君僎,要余抄讀,不揆僭妄,抄得百首,且批評而歸之,名曰:八家百選。[2]

安鼎福看到了八大家能"以古人之文氣,效工令之規格",即能符合科舉的規範,所以後世爲文者都以此爲宗。

2.《文鈔》的選文宗旨有文以載道,合於六經的一面。

《文鈔》本身宗經載道的一面,在茅坤所撰《唐宋八大家文鈔總序》所言甚明,毋須多言。自高麗末期開始,朱子學傳入韓國,整個朝鮮王朝時期,朱子學都是佔主導地位的學術思想和國家意識形態,被朝鮮君臣奉爲圭臬,不敢

① 李宜顯,《陶穀集》卷二十八《陶峽從説》,韓國文集叢刊第181册,455頁。

② 安鼎福,《順庵先生文集》卷十八《八家百選序》,韓國文集叢刊第230册,168頁。

稍有逾越,與之相反的則一概被斥爲異端[1]。所以在這樣的社會思想文化氛圍下,《文鈔》能夠流行起來,與其在思想宗旨上所體現出來的"文以載道"一面密不可分。朝鮮文人多能認識並指出這一點,比如:李宜顯(1669—1745)在《陶穀集》卷27《雲陽漫録》所言:

聖人之道,具在六經,固學者所共刳心,而雖欲爲詞章之末,外此亦不可他求。蓋文而無理,不可謂之文,欲其詞理俱備,舍聖經何適矣。是以上自兩漢諸公,以至唐宋八大家,皆本經術爲文,蘇氏父子雖未能脱縱横氣習,其源則亦出六經,千古文章正脈,實在於此。皇明王、李諸人,專學先秦諸子,意欲跨韓、歐而上之,與左、馬並驅馳,而其文不本於經,故語不馴而理則醜。比之曾、王猶不及,況左、馬乎。嘗怪明人開口便説先秦,六經獨非先秦乎。譬如酒醴,六經醇也,先秦諸子醨也,夫既專力於先秦,則又何以舍其醇而啜其醨也。可謂枉費工夫矣。[2]

安鼎福(1712—1791)在《八家百選序》中亦言:

鹿門茅氏坤,取唐宋韓、柳、歐、蘇、王、曾之文而選之,名曰:《八大家文鈔》。八君子也,代有前後,文有高下,皆本於六經,非若異端諸子之各以文名而自雄者比也。[3]

李夏坤(1677—1724)在《頭陀草》册十六《與洪道長書》一文中亦言道:

大抵八家之文,莫不發源六經,故其敍事則法於《書》,其諷諭則法於《詩》,其論説則法於《易》《禮》,其褒貶則法於《春秋》,其辨難問答則法於《語》《孟》。其間雖不能一一如此,大體則然也。[4]

承認八家之文本於六經,就是認可了八家文在接受上先天的合法性,在朱子學佔主導的朝鮮,這是在深層次上接受八家文的前提。

---

① 參看李丙燾,《韓國儒學史》,首爾:亞細亞文化社,1989。

② 李宜顯,《陶穀集》卷二十七《雲陽漫録》,韓國文集叢刊第181册,428頁。

③ 安鼎福,《順庵先生文集》卷十八《八家百選序》,韓國文集叢刊第230册,168頁。

④ 李夏坤,《頭陀草》册十六《與洪道長書》,韓國文集叢刊第191册,523頁。

實際上,隨著朝鮮時代與中國交流的不斷加深,書籍的不斷傳入和流通,帶來了知識和思想的繁榮與增值,朝鮮朝中後期實學以及陽明學等其他思想逐漸興起,朱子學一家獨大的局面受到挑戰,一定程度上威脅到了以朱子學安身立命的朝鮮王朝的根本,這是《文鈔》被王室推崇的重要背景。朝鮮王朝不僅大量從中國購買和引進《文鈔》及其相關書籍,且積極刊刻《文鈔》,其着眼點固然有滿足國人學習的一面,然而更在於"文以載道",其出發點就是希望《文鈔》能有助於教化,有益於世道人心。

3.《文鈔》的流行顯然和正祖的弘揚密不可分。

朝鮮正祖是韓國曆史上一位罕見的好文君主,其文集《弘齋全書》多達184卷,在位期間完成了多項文化事業,比如主持鑄造多種活字,編纂和刊行《奎章總目》《國朝寶鑒》等多種重要典籍,發動"文體反正"運動等等。正祖篤信朱子學,針對明清之際毛奇齡等的反宋學思想的傳入,正祖曾和臣下以"四書""五經"爲對象,以經筵對問爲形式,展開了長時間的討論,以貶斥異端,扶持朱學。與此相應,正祖論文則大本經術,以宗經載道爲文之根本,認爲"專治乎文章而不本諸經術,這便是異端。"[①]因而對稗家小品等在民間頗爲流行的文體則極力貶斥:

> 近來文風漸變,其所謂操觚之士,不本乎《詩》《書》六藝之文,埋頭用心,反在於稗家小品之書,發而爲詩文駢儷之作也。筆未落紙,氣已索然。譬如昏睡之人,時作譫囈,自以爲極其巧透其妙,而不成葫蘆之畫,殆同迷藏之戲。用之鄉黨,而反不如學究陳言;用之朝廷,而無以行大小詞命。[②]

實際上正祖正是意識到了稗家小品、演義小説所具有的"蠱惑人心"的一面,因此希望能導之於正,其用以應對那些稗家小品的武器就是以《文鈔》爲代表的唐宋文,"六經之道,至大而簡,西京唐宋之文,最稱爾雅。"[③]因此正祖

① 《弘齋全書》卷一六三《日得録》三,韓國文集叢刊第267册,188頁。
② 《弘齋全書》卷五十《策問》三,韓國文集叢刊本第263册,273頁。
③ 《弘齋全書》卷一六三《日得録》三,韓國文集叢刊第267册,188頁。

對《文鈔》特別喜愛，極爲嗜讀，《弘齋全書》卷五十六《求諸圈跋語於四閣相及文衡》一文就記載了他向大臣們交流學習的體會：

> 近看群籍，劣有課程。每夜燭跋，爲晚來斂華反約之一助。如《三禮》、《史記》、前後漢書、周張二程全書、《朱子大全》、《陸内相全稿》、《唐宋八家文鈔》是耳。就其中會契於心者，既批青，又圈以朱。批既簡於原，圈又約於批。因書其圈而各成一統，以命曰：手圈。①

不僅如此，正祖有感於《文鈔》卷帙龐大，不利於學習和傳播，因而親自從其中遴選出100篇文章，編成《八子百選》一書，刊刻印行。此書之編選，固然有文章學方面的考慮，但重心無疑在於擴大八家文的影響，弘揚載道宗經之思想，並進而能起到抵制稗官小説，補正人心之用，与其他"百選類"書籍《朱書百選》、《五經百編》等都是正祖所發動的"文體反正"運動之重要一環。當時的大臣朴齊家頗能瞭解正祖之用心，將正祖編書發揚《文鈔》的行爲比之於明永樂年間成祖編纂《四書大全》等書弘揚朱子學的舉動：

> 彼八子者之卓然名世，家俎豆而户屍祝，豈其無所本而然哉。然則百選之作，特轉移風俗之一大機耳。昔朱文公之書，由魯齋而傳於河北，至永樂而大行。八子之文，顯於茅氏，得聖人而逾光，方之永樂之朱書。②

由於以上三個方面的原因，《文鈔》得到了朝鮮方面上自大王，下自平民，一致的肯定和揄揚，並進一步上升到官學的高度，風靡海東，曆久不衰。

三、版本述略

《文鈔》在韓國，有過多次印刷，然其版本則主要有三種，分别爲肅宗年間（1674—1720）的顯宗實録字金屬活字本，英祖年間（1724—1776）的戊申字金屬活字本和正祖年間（1777—1800）的戊申字活字本木板翻刻本。下面對這三種版本作一個簡單介紹。

---

①《弘齋全書》卷五十六《雜著》三，韓國文集叢刊第263册，365頁。

② 朴齊家，《貞蕤閣文集》卷二《八子百選策》，韓國文集叢刊第261册，633頁。

1. 顯宗實録本

顯宗實録字是指肅宗三年(1677)刊印《顯宗實録》時所使用的活字。這些銅活字中有35830個來自一個叫洛東契的私人民間團體,後校書館又補鑄了40825個字,一起混合使用,稱爲顯宗實録字,字形大小約爲1.3×1.5cm,字體爲端雅楷正的晉體字。除了《顯宗實録》以外,肅宗、景宗、英祖、正祖、純祖、憲宗和哲宗等七代實録都用此字刊印過,在肅宗初期到英祖中期的約70年裏,還用顯宗實録字刊印過大量其他書籍,包括《漢書》、《史記評林》、《大學或問》、《選文掇英》等,《文鈔》亦是其中一種[①]。

顯宗實録字本《文鈔》刊印於肅宗年間,具體刊印時間未詳,根據尹炳泰的研究[②],屬於顯宗實録字的初印本之一,因此字體清晰優美。本版只有144卷,未包括歐陽修的《五代史鈔》20卷和《新唐書鈔》2卷,選文情況與通行本同。卷首既没有茅坤的《八大家文鈔總敘》、《凡例》、《論例》,也没有各家的《文鈔引》和本傳,只有目録。《韓文鈔》正文第一頁,第一行題"唐宋八大家文鈔卷一,昌黎",第二行爲本卷的體裁,没有國内版本中常見的"歸安鹿門茅坤批評"等題字,其他諸家樣式都與此同。八家的排列順序爲韓愈、柳宗元、歐陽修、蘇洵、蘇軾、蘇轍、王安石、曾鞏,這個順序與茅一桂初刻本相同,而與茅著的重訂本有出入。從上面的版本信息來看,顯宗實録本《文鈔》有可能是以茅一桂初刻本爲底本而刊印的。本版只有原文,無批點。

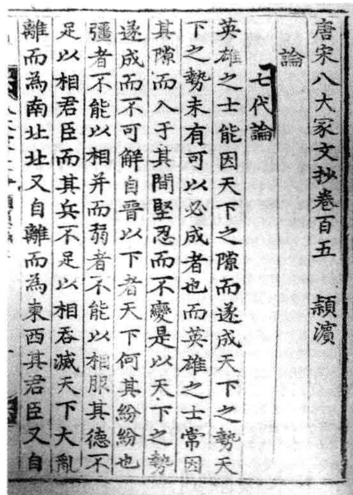

唐宋八大家文抄卷百五　潁濱
論
七代論
英雄之士能因天下之隙而遂成天下之勢天
下之勢未有可以必成者也而英雄之士常因
其隙而入于其間堅忍而不變是以天下之勢
遂成而不可解自晉以下者天下何其紛紛也
彊者不能以相并而弱者不能以相服其德不
足以相君臣而其兵不足以相吞滅天下大亂
離而為南北北又自離而為東西其君臣又自

圖1　奎章閣藏顯宗實録字本

本書現在首爾大學奎章閣圖書館有藏,殘存36册141卷,内有"江都内府舊藏""咸安李三宜章"等印章,請求號碼爲:古895.1082—M71d。版式如下:書體大小33.8×20.8cm,四周雙邊,板框半郭23.4×15.9cm,半頁10行,行18字,有界,白口,上下内向3葉黑白花魚尾,6

① 主要參考千惠鳳的《韓國金屬活字本》和尹炳泰《韓國後期的活字和册》。

② 尹炳泰,《韓國後期的活字和册》,首爾:汎友社,1992,71頁。

瓣,單綫,單弧,版心題“八大家文鈔某某篇”。如圖1。此本高麗大學圖書館華山文庫和國立中央圖書館都有收藏[①]。

2. 戊申字本

戊申字本《文鈔》刊印於英祖年間,具體時間未詳,此一版是以茅著重訂本爲底本刊印的。顯宗代朝鮮官員金佐明(1616—1671)在擔任户曹和兵曹判書期間,於顯宗九年(1668)利用户曹和兵曹的財力和物力,在守禦廳鑄造了銅活字大字66100餘個和小字46000餘個,顯宗十三年轉移到校書館保存,這批活字因爲鑄造於戊申年而被稱爲戊申活字,又因爲它屬於世宗十六年所鑄造的甲寅活字的改鑄字系列,爲第四次鑄造,又被稱爲“四鑄甲寅字”,字體爲明朝初年流行的松雪體類筆寫體,柔媚清婉,到英祖末期的一個世紀裏,以此字印書衆多[②]。

本版卷首有萬曆己卯年茅坤的《總敘》和《凡例》、《論例》等,但删除了茅著的《重訂文鈔跋》。選文包括歐陽修的《五代史鈔》《新唐書鈔》在内共166卷,每家卷前有各自的《文鈔引》和本傳與目録。正文卷首第一頁第一行題“唐大家韓文公文鈔卷之一”,第二行題“歸安鹿門茅坤批評,孫男闇叔著重訂”,卷中評論有題下評和文後評,無夾注和眉批。

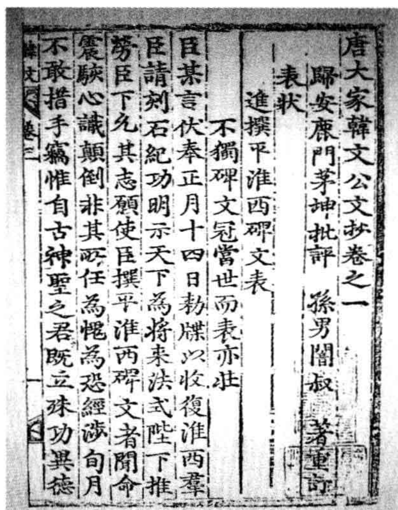

唐大家韓文公文鈔卷之一
歸安鹿門茅坤批評 孫男闇叔著重訂
表狀
進撰平淮西碑文表
不獨碑文冠當世而表亦壯
臣某言伏奉正月十四日勑牒以收復淮西羣
臣請刻石紀功明示天下爲將來法式陛下推
勞臣下允其志願使臣撰平淮西碑文者聞命
震駭心識顛倒非其所任爲愧爲恐經涉旬月
不敢措手竊惟自古神聖之君既立殊功異德

圖2 韓國國會圖書館藏戊申字本

此本奎章閣有藏,44册166卷,卷首有“震宫之章”“著齋”“帝室圖書之印”等印章,請求號碼爲:奎中1641-v.1-40。版式爲:書體大小32×20.8cm,四周單邊,板框半頁24.8×17cm,有界,半頁10行,行18字,上下白口,上下内向2葉黑白花魚尾,上花魚尾之上的白口内有“韓文”、“柳文”等題字。戊

① 參考《奎章閣韓國本圖書解題續集》集部1,20—21頁,《奎章閣圖書韓國本綜合目録》1994年版,1450頁,及首爾大學奎章閣圖書館網站提供之解題。

② 主要參考千惠鳳的《韓國金屬活字本》和尹炳泰《韓國後期的活字和册》。

申字本明顯是以茅著的重訂本爲底本刊印而成，删除了小字夾批和眉批[①]。此版在韓國較爲常見，國會圖書館（圖2）、高麗大學圖書館等都有收藏。

3. 成均館大學所藏本

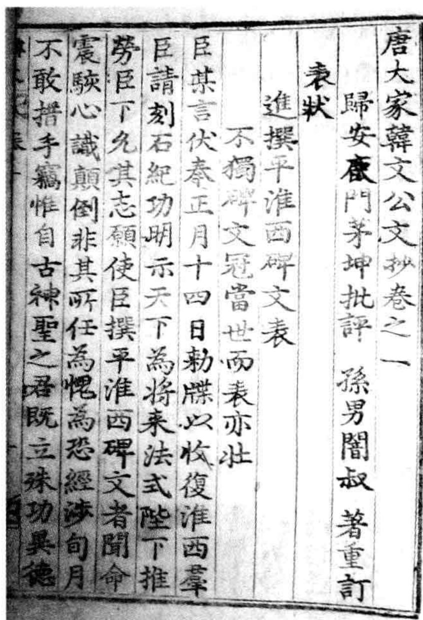

唐大家韓文公文抄卷之一
歸安鹿門茅坤批評　孫男闇叔　著重訂
表狀
進撰平淮西碑文表
不獨碑文冠當世而表亦壯
臣某言伏奉正月十四日勅牒以收復淮西羣
臣請刻石紀功明示天下爲將來法式陛下推
勞臣下允其志願使臣撰平淮西碑文者聞命
震駭心識顛倒非其所任爲愧爲恐經涉旬月
不敢措手竊惟自古神聖之君既立殊功異德

圖3　成均館大學所藏《文鈔》

成均館大學尊經閣李書九文庫藏有一版《文鈔》，殘存140卷34册，其中缺柳文和部分《五代史鈔》，版式爲：四周雙邊，有界，半頁10行，行18字，白口，内向2葉黑白花魚尾，魚尾上有“韓文”、“柳文”等題字，板框半頁25.5×17.5cm，書體大小35.7×22.2cm。從版式看，與戊申字本基本相同，成均館大學網站著録爲“金屬活字本（戊寅字混入補字）”，戊寅字爲世祖四年（1458）所鑄活字，則本版或爲戊申字使用後期，字體開始模糊，從而補入部分戊寅字所印刷。如圖3。將本版與奎章閣所藏戊申字本比較，如韓文第一頁，會發現“表狀”等字的位置存在差異，成均館大學網站著録刊印年爲“正祖年間”，此時距離戊申字初刻已過百年，字體當不無模糊，則當爲補入戊寅字後的正祖年間重排版。

4. 嶺營藏版木板本

嶺營藏版木板本是由位於大丘的嶺南監營刊行的地方木版本，是以戊申字本爲底本覆刻的，版本狀況和戊申字本基本相同，爲166卷。韓國中央圖書館藏有166卷40册全本，第四十册最後有“戊戌仲夏嶺營開刊”字樣。正祖二年（1778）和憲宗四年（1838）都是戊戌年，但徐有榘（1764—1845）《鏤板考》著録此版：“明大名兵備副使茅坤，選韓愈、柳宗元、歐陽修、蘇洵、蘇軾、蘇轍、曾

① 參考《奎章閣韓國本圖書解題續集》集部1，20—21頁及首爾大學奎章閣圖書館網站提供之解題。

鞏、王安石之文而批評之。蓋八家定自朱右，而右書不傳，坤之此編，實沿唐順之《文編》，但《文編》以文彙類，此編人名爲集。嶺南觀察營藏，印紙八十六牒。”[①]而《鏤板考》乃是徐有榘受正祖之命於1788年到1796年之間完成，所以這裏的戊戌年只能是1778年，不可能是有些圖書館著録的1838年。

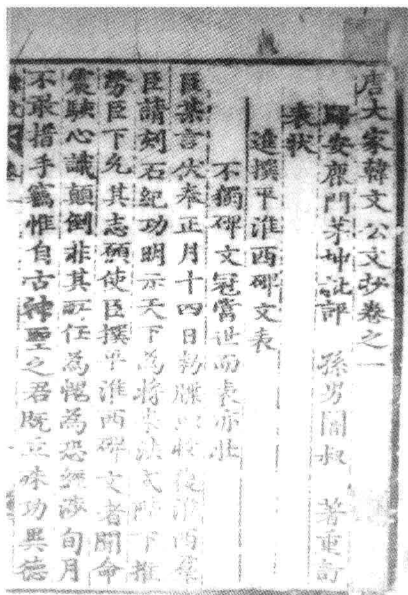

唐大家韓文公文抄卷之一
歸安鹿門茅坤批評　孫男闇叔　著重訂
表狀
進撰平淮西碑文表
不獨碑文冠當世而表亦壯
臣某言伏奉正月十四日敕牒以收復淮西羣
臣請刻石紀功明示天下爲將來法式陛下推
勞臣下允其志願使臣撰平淮西碑文者聞命
震駭心識顛倒非其所任爲愧爲恐經涉旬月
不敢措手竊惟自古神聖之君既立殊功異德

圖4　韓國國立中央圖書館藏木版本

每卷卷前有“錦樵”等藏書印三枚，版式爲：書體大小33.2×21.6cm，四周雙邊，板框半葉24.2×16.9cm，有界，半頁10行，行18字，上下内向2葉黑白花魚尾，上魚尾上書口處有“韓文”，“柳文”，“歐文”等題字[②]。如圖4。封面第二頁有一小段毛筆所書藏書記，如下：

> 《八大家》四十册，《春秋》十二册，《巍岩集》八册，合六十册。戊午臘月三十日買得於定山東岡朴石城家，而價文每册七兩式，合四百二十兩也。傾此財力，雖其窘艱之，平生所欲，惟在書籍，故不計價之高下，作爲家藏，其亦晦翁所謂“且將餘日付殘編”之意也。爲我子孫者，須尚文學，視若青氈，愛護勿失也哉！舊主圖章不必一一刊削平。——己未元朝 玉

從這段藏書記來看，本書爲持有者以非常昂貴的價錢購得，並以之作爲家藏，亦可見其時朝鮮人對《文鈔》的鍾愛。

此版在韓國最爲常見，奎章閣、尊經閣，及其他圖書館等藏書機構都有收藏。

以上幾種版本的刊刻，大大促進了《文鈔》在韓國的流行，今日韓國各大

---

① 張伯偉，《朝鮮時代書目叢刊》第4册，北京：中華書局，2004，2020頁。

② 參考韓國國立中央圖書館網站所提供之解題。

圖書館幾乎都有收藏,這也從一個角度反映出本書在海東的流行程度。

《唐宋八大家》傳入海東後,因爲便於學習,在思想内容上宗經載道,得到朝野君臣的一致肯定,朝鮮王朝不僅刊刻了兩種活字本,更有正祖大王不遺餘力地弘揚,遂造成在海東的大流行,成爲古文學習的範本,以至於家家有藏,正祖大王後來發動的"文體反正"運動就與《文鈔》及其相關書籍的輸入流行有著緊密的關係。

参考文獻

1. 千惠鳳,《韓國金屬活字本》,首爾:汎友社出版,1998。
2. 尹炳泰,《韓國後期的活字和册》,首爾:汎友社出版,1992。
3. 金門鍾,《韓國古印刷技術史》,首爾:探求堂出版,1974。
4. 姜明官,《裏與外》,首爾:素明出版社,2007。
5. 吴洙亨等,《唐宋八大家文選集的朝鮮受容和流通》,(韓國)《中國文學》第66輯。
6. 李義康,《正祖的唐宋八大家批評小考》,(韓國)《民族文化》第16輯。
7. 韓國文集叢刊及續編,韓國民族文化推進會編。

A Study on the Spread and Editions of *Tang Song Badajia Wenchao* in Korea

Abstract: *Tang Song Badajia Wenchao* 唐宋八大家文鈔 was very popular in Korea after it was introduced into Korea. This was because, on the one hand, that the Koreans could conveniently study classical Chinese through it; on the other hand, that this book as the Confucian Classics was praised highly by the Korean royal family. This paper is a simple study about when the book came into Korea, how it was spread, why it was popular, and the editions sprinted in Korea.

明清交替期東亞戰亂及《金英哲傳》

朴在淵
梁承敏

一、序　言

17世紀前半葉爲中國明清兩代與朝鮮爲奪取東亞霸權展開激烈争鬥的時期。16世紀末，滿洲的努爾哈赤於1616年登基稱帝，建立後金，1618年起起兵反明。壬辰倭亂時期(1592)曾援助朝鮮致使國力愈加衰敗的明朝向朝鮮求援。朝鮮封姜弘立爲都元帥，派遣兩萬兵力增援明朝。由此可知朝鮮介入東亞帝國霸權的争奪實屬無奈之舉。這一舉使朝鮮先後兩次遭後金入侵，接連遭受殘酷的戰亂摧殘，即丁卯胡亂(1627)及丙子胡亂(1636)。不僅如此，清軍攻打明朝時朝鮮不得不再次派兵援明。整個明清交替期，朝鮮不斷被卷入"東亞大戰"的戰争漩渦中。而長期的戰亂不僅使民族安危受到威脅，同時也給朝鮮百姓的生活帶來了巨大的災難。

本文要介紹的《金英哲傳》是一部作者未詳之漢文小説，詳實描寫了明清交替期百姓在東亞戰亂中所經受的苦難。洪世泰(1653—1725)的《柳下集》中收録有其"簡要本"，據此可推測創作年代應爲17世紀後半葉。長期以來，由於韓國學術界内一直未見其原作，只能用洪世泰的簡要本來進行研究，但幾年前筆者有幸發現了屬於原作系列的抄本一種，並向學術界作了介紹。此異

作者單位：韓國鮮文大學

本爲漢文抄本，共一册，七十頁，約19,000字，比《柳下集》中收録的簡要本（約3,800字）長五倍。相比韓國18世紀前創作的其他漢文小説，屬於較長篇幅。尤其值得一提的是此異本爲原作，而非簡要本，故具有極高的學術價值。此書現由筆者(朴在淵)收藏（見圖1—圖3）。

二、小説梗概

《金英哲傳》的主人公金英哲是一個平民男性，現北朝鮮平安道永柔縣人，家裹本是武人，後淪爲平民。首先，金英哲於戊午年(1618)參加薩爾滸之戰[①]，即明朝攻打建州衛後金之戰。

當時，朝鮮封文臣姜弘立爲都元帥，武臣金景瑞爲副元帥，命其率兩萬軍隊出征援明。金英哲與其從祖父金永華均屬左營將金應河所率領的前鋒部隊。而此時，金英哲年方二十，還未娶妻，又是兩代獨子，故離家時其祖父含淚叮囑道："不能斷了家裹的香火，一定要活着回來！"[②]因此，書中，金英哲爲了延續香火盡孝，必須活着回到家鄉。

但不幸的是楊鎬率領的明軍大敗後金，姜弘立、金景瑞按照朝鮮光海君的密旨棄械投降，金英哲及其從祖父成爲後金的俘虜。努爾哈赤軍在朝鮮軍俘虜中殺害400餘人，金英哲幸運地逃過此劫，但從祖父永華卻未能幸免。後金軍將軍阿羅那告訴努爾哈赤金英哲的長相酷似自己戰死在戰場上的弟弟，欲將其收作下人，金英哲這才得以保住了性命。

在此戰中大勝的努爾哈赤將幾個明軍俘虜及金英哲賜於阿羅那，就此金英哲同明軍俘虜一起開始了在建州的奴隸生活。約半年後，隨智謀高超的明軍俘虜田有年兩度試圖逃亡，但每次都被抓回，慘遭刖刑。金英哲之所以冒死逃亡，都只爲活着回去。後金國法規定俘虜逃往三次就要處死，阿羅那爲使英哲安心留在建州，讓英哲迎娶其早已喪夫的弟媳爲妻。

1621年，後金攻占瀋陽後遷都至瀋陽，阿羅那亦移居至瀋陽，命金英哲留

① 在韓國一般稱作"深河戰鬥"。

② 臨發，英哲祖父永愷謂其弟永華曰："悲哉，痛哉！今吾弟與吾孫，同往死地，孫於吾者，惟英哲一塊肉而已，若不得生還，吾先人之祀絶矣！"

在建州照看農田。期間,英哲在建州生下兩子得北和得建。四年後,即1625年,阿羅那將三匹戰馬交給英哲,説這些戰馬要留到秋天打仗時用,叮囑英哲在建州江邊好生飼養這些戰馬。因此英哲繼續在建州與八名明軍俘虜照看馬匹。但到了秋天,英哲留下兩個兒子和滿族妻子再次逃亡。此次逃亡得益於明軍俘虜田有年的精心策劃終獲成功,書中對逃亡過程的描寫尤爲驚心動魄。逃亡途中,三人因陷入沼澤而死,三匹馬只剩一匹,後來剩餘六人歷經千辛萬苦,靠吃剩下的一匹馬充飢,成功逃亡至明國寧遠衛。

此後,英哲寄居登州田有年家,又與田有年的妹妹田氏結婚,生下得達及得吉兩子,日子過得頗爲安逸。英哲擅長朝鮮歌舞,用此技藝養家,且賺得不少銀兩,一家人生活還算豐裕。但1630年10月的某一天,朝鮮進賀使一行所乘船只停泊在登州海口港,思鄉心切的金英哲馬上前去探個究竟,未曾想船主竟是同鄉李連生。英哲對李連生説自己保住性命,只爲活着回到家鄉,並拜托連生帶他回朝鮮。金英哲決定再度拋妻棄子,登上開往朝鮮的船。英哲假意與妻子田氏對酌,故意灌醉田氏,趁其熟睡逃到朝鮮使臣的船上[①]。天剛蒙蒙亮,田氏哭喊着前來尋夫,但英哲藏身於船上,終未露面,決然踏上回朝鮮之路[②]。

---

① 英哲問於其妻曰:"釀有餘存者乎? 今夜與君同飲一醉,不負良辰可也。"其妻曰:"吾深藏餘酒,□待東使之歸,滿酌勸君,以慰君思鄉之情矣。"英哲曰:"既有美酒,則今夜可飲,飲而有餘,則明日又飲,不亦可乎?"妻不得已進其酒,促膝對飲。其妻雖愛酒,酒户甚窄,數盃先醉,乃罷酒就寐,枕肱相抱而宿。俄而妻聞兒啼之聲,轉臥而乳之。久而久(?)止哭,妻熟寐,鼻聲齁齁,而曉鷄已唱矣。英哲潛起攬衣,開户拓門,拔身逃歸東舡所泊之處。跳入船中,蜜[密]言於連生曰:"故人活我! 日出則護送官必來,探諸舡禁物,故人須匿我於蜜[密]處!"連生拔舡底板子,藏英哲於其中,復釘其板,舟中人無知者矣。英哲潛伏於板子之下,不敢喘息矣。

② 未盡畢,田氏與有年及親儻十餘人,號哭而來,告於護送官曰:"妾夫金英哲,即朝鮮人也。今晨無端逃走,必來伏於東方使臣舟中。妾夫不出,則舡不可發矣!"護送官與及東使皆大驚,即搜索於諸舡。自朝至午,累次爬括,終無形跡,人皆疑惑矣。我國使臣倡言於衆稠中曰:"金英哲不入於東舡中,須可愕也。或者其妻有間夫,乘此機會,潛殺英哲,恐或發覺,托言亡走,故探東舡,欲掩人之耳目耶? 不然,英哲飛上天乎,鑽入於地乎? 何以不在於船中也?"護送官曰:"金英哲去處,終未推得,安保其必無事乎?"田氏既失丈夫,肝膽墜落,神精憒亂,直欲溘然而不得。及聞此言,怒氣斗發,仰天呼哭曰:"天乎,天乎! 寃哉,寃哉! 妾夫所在,天必知之,而妾獨不知,曖昧之言,又入於耳,終不如速死之爲快也! 妾本命薄,遽失良人,至痛在心,無以自存,廣搜窮覓,又欲相見,而東方使臣,何爲此污辱之言乎!"以手搥胸,以頭擣地,至於血流而不之止。兩國之人,無不嗟悼,卞詰之際,日色將合。舡人解纜,遇風樹帆,舡往如箭,已在海中央矣。田氏立於海岸,遥望帆檣,頓足叩□,蹴躑悲號。海波呼咽,天日慘惔,若助其失儷之悲矣。一行大小,見其哀痛之狀,爲之不豫者久矣,而莫知其端倪矣。

英哲重回故里，終於成功和家人團聚。爲盡孝，英哲不惜兩次拋妻棄子，從相隔萬里的中國逃回朝鮮。回到朝鮮後，又與李君秀之女結婚，生下三個兒子。但金英哲崎嶇的命運並未就此結束，没過多久又發生了丙子胡亂(1636)。翌年，隨着朝鮮投降清朝，戰爭終於結束，但孔有德等率領的清軍卻繼續駐扎在平安道永柔縣，以伺機攻打明國毛文龍軍隊所駐扎的皮島[①]。此時，金英哲在做滿語翻譯，遇見了在建州當奴隸時的主人阿羅那的侄子，被指責偷竊馬匹後逃跑，蒙受了極大的羞辱。

此後，1640年，清軍攻打明國蓋州時，金英哲被召爲朝鮮林慶業將軍部隊的譯官再度參戰。此時，東亞霸權已傾斜於清人，故林慶業的軍隊受命援助清軍攻打明國軍隊。另外，翌年，即1641年金英哲又在清軍攻打錦州的戰役中任朝鮮軍柳琳將軍的譯官。在此戰役中金英哲遇到了以前的主人阿羅那，又逃過一劫，還與自己留在建州的兒子得北相遇。他從阿羅那那裏得知兒子已長大成人，也參加了此次戰役，於是父子終於在戰場上相逢。相遇後父子兩人含着淚互訴衷腸，演繹了悲劇性的一幕。

金英哲終其一生輾轉異域及戰場，命運充滿波折。步入晚年後，金英哲定居於貧瘠偏僻的平安道慈母山城，帶着對建州及登州妻兒的思念，終日以淚洗面，最後含恨而去，享年84歲。雖然他拚死保住性命，如願重歸故里，卻未能擺脱妻離子散的戰爭之殤。

三、《金英哲傳》之主要矛盾及人物形象

《金英哲傳》之特點在於書中與現實的矛盾和對抗局面的勾勒非常突出，人物的心理描寫亦極爲出色。小説不僅如實反映了當時底層平民普遍經歷的逆境，還以極爲詳實生動的筆觸描寫了事件的各個細節，堪稱現實主義小説的頂峰之作。

《金英哲傳》圍繞金英哲這一平民人物，以宏大的場面描寫如實反映了17世紀東亞大戰中東亞民衆的悲歡離合。金英哲這一主人公的一生的確爲小説的敘述主綫，但需注意的是故事主要以主人公同諸多周邊人物一起與現實

① 在韓國稱作“椵島”。

矛盾和苦難對抗的形勢展開。即《金英哲傳》中的主要矛盾並非人物之間的敵對和對峙,而是書中人物與"現實世界的對決"。

敘述者不僅描繪了主人公的故事,同時,也將眼光投向了其他人物生活中的喜怒哀樂,幾乎所有書中人物都以竭力克服現實逆境的形象出現。

首先,主人公金英哲先後三次娶妻,在建州(清國領土)、登州(明國領土)、永柔縣(朝鮮)三地共有三個妻子及七個兒子。書中,金英哲始終不忘父母及故鄉,且對自己未能成家,無依無靠倍感落寞。因此,在建州時,經主人阿羅那做媒與滿族女人田氏(阿羅那弟媳)結婚,生兩子。後逃亡至登州後又經田有年介紹與漢族女人田氏(田有年之妹)結爲連理,又生兩子。最後,成功逃回故鄉後爲傳宗接代與李君秀之女成親,生下三子。

金英哲不惜兩次拋妻棄子,這體現了主人公與現實的尖鋭矛盾。在建州,金英哲不顧妻子的哭喊毅然離家,前往江邊草地飼養戰馬,此時妻子的眼淚其實已預示了金英哲的逃亡。果不其然,没過多久英哲不顧與妻子的惜别之痛,與其他八名俘虜預謀逃亡。另外,在登州時,金英哲多次前往停泊着朝鮮使臣船舶的浦口,背着妻子暗地裹策劃逃亡計劃,但當妻子田氏起疑追問時也拒不承認,只顧窺探形勢,以伺機逃往朝鮮。英哲甚至灌醉田氏,趁其熟睡離家藏身於船上,並成功逃亡至朝鮮。而田氏不知那竟是離别酒,未能留住丈夫。英哲藏於甲板下,雖聽到了妻子尋找自己的哭喊聲,但終未露面,顯然擺在金英哲面前的現實讓他成爲冷酷至極的人。若不是戰争,英哲也就不會成爲戰俘,若没成爲戰俘,也就不會做出如此野蠻決絶的行爲。而導致戰亂的根本原因正是束縛現實的桎梏。

金英哲的三個妻子所承受的現實逆境又該是何等坎坷?書中,英哲逃至登州後迎娶的妻子田氏的境地尤爲不幸和悲壯。田氏是建州逃亡行動的主謀田有年之妹。預謀逃亡時田有年爲説服英哲參與逃亡計劃,曾向英哲承諾若逃亡成功就將自己的妹妹下嫁於他。因此顧及自己的承諾和兄弟義氣,田有年見英哲不安於留在登州,便積極爲他説媒。但田氏卻以英哲此前的行爲爲由堅決拒絶這門親事,説英哲以後定會背叛自己逃到朝鮮。後來,雖費了一番功夫,但在田有年長時間的百般遊説下,最終還是促成了這門婚事。而田氏不愧是登州名門之家的女子,不僅懂得誠心侍奉丈夫,對於未曾謀面的

公婆亦懂得竭力盡孝。

但曾以不想重蹈建州女真族女子覆轍爲由拒絶嫁給英哲的田氏,卻還是落得了一樣的下場,這不得不説是一個悲劇。朝鮮船只停泊在港口時,田氏深怕丈夫留下自己和兒子逃走便監視英哲的一舉一動,當她得知丈夫逃走後,馬上追到碼頭仰天痛哭。因此,田氏是個被丈夫欺騙,最終遭到拋棄的可憐的人物。

後來,英哲的朋友李連生載着朝鮮使臣一行回到登州港口時田氏兩次攜子前去含淚打聽英哲的行蹤。第一次,李連生説自己不知道,讓田氏問大海去,對田氏愛理不理[①]。但第二次,李連生不禁心生憐憫,告訴田氏英哲的行蹤,但其中卻摻雜了謊言,説英哲雖又娶了媳婦,但對前妻仍心存戀戀不忘之情,還説英哲雖未能給田氏寫信,但還是讓自己捎口信保平安。李連生甚至拒絶田氏託其傳一封信給英哲的請求,要田氏以傳話代替。但最悲哀的是連生説謊完全是爲田氏着想,絶非出於惡意。

與此同時,英哲留在建州的女真族妻子及其在朝鮮的妻子李氏也因丈夫崎嶇的命運一生都在惴惴不安中度過。女真族妻子本就是丈夫喪命於戰場上的寡婦,後改嫁於英哲,卻又被來自異國的丈夫拋棄,其所承受的離别之痛之深重自然不言而喻。而李氏遵循父親之意嫁予金英哲後,不得不多次送夫前往戰場。持續數十年的東亞大戰及現實的漩渦中,東亞各國的多數女子都曾經歷和李氏一樣的悲慘命運。

另外,《金英哲傳》中不僅描寫了夫妻分離的悲劇,同時還用大量的篇幅敘述了血肉親情等家族間的悲歡離合。其一便是英哲在戰場上與自己留在建州的兩個兒子得北和得建重逢的故事。得北生於辛酉年(1621),得建則生於癸亥年(1623),英哲於辛巳年(1641)被召爲柳琳將軍的譯官,作爲清國聯軍參加了錦州之戰,在戰場上戲劇性地與兩個已經長成的兒子重逢。離開建州近二十年後三父子竟在同一個戰場上相逢,而這一遇使金英哲得以從兒子那裏得知女真族妻子的消息。這一奇怪至極的姻緣際會在《金英哲傳》中被描述得煞是感人。

① 連生曰:"其時終日搜覓,既不得尋跟,今又詰問於我何也? 願勿更問於我,問諸水濱。"

另一方面，英哲在戰場上又與以前在建州的主人阿羅那相遇，險些丟了性命。英哲在建州當奴隸時罔顧主人阿羅那對自己的信任，與其他俘虜一同帶着阿羅那的戰馬逃往登州，而且拋棄了阿羅那的弟媳和自己的兒子。對阿羅那而言英哲曾是自己的奴隸及連襟，但他卻背叛了自己和家人逃往別國，故與英哲的一遇可謂是冤家路窄。而如今阿羅那見到英哲自然不願讓他活着回去，且阿羅那有足夠的罪名殺了英哲。阿羅那悉數列出英哲所犯罪項，大聲呵斥應將英哲分屍，後來由主將柳琳出面説情用南草數百斤代贖，才得以保住英哲的性命。英哲隨軍前往錦州，而阿羅那亦出征錦州，這一巧合促成了兩個冤家在戰場相遇的奇特一幕。此情節不僅通過描繪兩人的敵對關係加劇了故事的緊張感，同時還以鋭利的視角捕捉並敘述了家人之間也能反目成仇的現實悲劇。

此外，《金英哲傳》中還可見不斷地在戰亂帶來的現實桎梏中掙扎的其他家人。如英哲被俘至異國後，戰死於安州戰場的父親汝寬；兒子戰死後居於族人家的祖父永愷；送兒子參戰後又失去丈夫，遂回到娘家的英哲母親；戊午年與英哲一同從軍北征，最終命喪戰場的從祖父永華；因英哲在戰場上所欠的債被扣押在官衙裏的同村親戚們等等。還有英哲在朝鮮的三個兒子巽祥、巽發、祺發，最後隨父親移居至貧瘠的慈母山城[1]。從小説對上述人物的描寫中可以看出《金英哲傳》的主要矛盾並不僅僅局限於夫妻間的悲歡離合，而是以金英哲爲中心敘述了其全家人的喜怒哀樂。即小説非常寫實且形象地描述了在戰亂這一艱難的現實中金英哲一家人所面臨的矛盾與掙扎。

故此作是對當時在現實中掙扎的絶大多數底層平民的整體寫照。《金英哲傳》中還可見到一些“周邊人物”，如參與戊午年(1618)薩爾滸之戰，由於兄弟情深被遣回故鄉的崔忠、崔祥兄弟。另外，還有與英哲一起從建州逃亡的田有年等明軍俘虜及戰場上的各類軍人。這些人物雖立場不同，但小説中並未以敵對關係出現，而是以“現實的替罪羊”的性質登場。不過，即使不考慮這一層面，《金英哲傳》是以主人公金英哲的一生爲主綫，通過描繪金英哲及

① 慈母山城極爲貧瘠，本無人居住，朝鮮爲防禦此地，實施移居政策，承諾若移居至此可免服兵役。英哲爲不讓兒子從軍受苦，重蹈自己覆轍，晚年自願移居至此。

其家族的悲劇性的悲歡離合，反映當年現實苦難的作品這一點本就毋庸置疑。小説《金英哲傳》在描寫主人公坎坷的一生及家人的悲劇性的命運的同時，勾勒出了17世紀人們扭曲的自畫像，因此被評價爲成功揭示當年底層民衆真實生活的小説。

另外，作者描寫的對象不僅包括當時的朝鮮人，還將視野轉向了飽受17世紀東亞民衆因戰亂所經受的現實苦難，其敘事規模之宏大由此可見一斑。換言之，作者其實是想徹底揭示當代東亞人飽受戰亂等現實疾苦，心中期盼天神相助，不斷在現實中掙扎的“悲傷的自畫像”。小説作者似乎是想以寫實手法表現當時深陷戰亂之苦的人們，爲生存不得不不擇手段的人生逆境。正因如此《金英哲傳》具有深刻的悲壯美，以至於讓更熟悉英雄俠士的英勇事跡或青春男女的愛情故事的我們感到尤爲陌生。

四、現實認知及作家意識

《金英哲傳》如實反映了17世紀東亞各國人民所遭受的現實苦難，關於這一點筆者已在前幾個章節中作了闡述。但閱讀此書不免讓人心生疑竇，主人公爲何會那麽執着於回到自己的故鄉？在建州時曾因逃忘未果而兩次慘遭刖刑，但仍不放棄，再次冒死出逃，僅這一點就相當值得玩味。不僅如此，英哲雖從建州逃到了登州，但這只爲找到更好的機會逃回故國，從未想過要長期定居於登州。英哲在建州及登州娶妻生子後本可以留在當地與妻兒共享天倫，但他卻不惜兩度抛棄家庭，拼死逃回朝鮮。難道真如書中所寫只因思鄉心切及延續家中香火嗎？當然不能排除這些理由。英哲充滿坎坷的一生足以讓人們當作萬古傳世的孝子及天下志士稱頌，且被後人評爲尊孝之典範人物。那麽作者設定英哲這一人物在異國兩度娶妻又兩度抛妻棄子難道就只爲標榜忠孝之德嗎？

首先，讓我們先看一看書中對金英哲晚年的敘述。一生輾轉戰場的英哲深知從軍的苦楚，故爲了避免兒子們重蹈自己的覆轍，決定晚年定居於慈母山城。但在書中慈母山城是一個極爲貧瘠，根本就無人居住的不毛之地。雖然在此度過的極度貧困的生活與兵役的痛苦没什麽兩樣，但相較之下英哲還是選擇了過貧困的生活。在這裏，先看一下英哲在慈母山城時對一個叫金應

元的士人説的一番話。

> 應元問其平生所經憂樂,英哲嚬蹙曰:“欲説往事,徒增怨懷,而長者有問,敢不悉陳!”仍説其終始甚悉而曰:“年老神耗,多有遺失矣。”應元仍問曰:“老人對此地妻子,尚憶建州及登州故人乎?”英哲流涕曰:“夫婦情深,父子恩重,豈以山川之隔,地方之異,忘其情而廢其恩乎? 吾居此城,已三十餘年矣。每當天氣清朗,落日西頹之時,扶杖登城,立於高處,北望陰山,暗思牛尾嶺戰場,則殊不覺心寒骨驚。而若念及於建州妻子,則自然悲思來集,心緒攪[丒·亂]撓,西望滄海,鯨濤拍天,以杖指登州,則茫然依然,莫知其在於何處,而宛若與田氏相對,展吐繾綣,而手撫兩兒之頂,仍憶割愛抽身之日,則懷事慘惔,淚滴滴而下垂於白鬚矣。噫,西北妻子俱有才色之可稱,無瑕疵之可言,而我自棄之,非其罪也。反復思念,豈無羞愧之心乎? 然顧此一身,再作異國之人,終還我土,娶妻而奉養兩老,子女滿前,能守世業,不絶先嗣。”

英哲對自己的往事深感痛心,且非常思念自己留在建州及登州的妻兒,懷恨度日。雖然最後英哲提到了自己回到故鄉娶妻生子,奉養祖父和老母,守住了家業,且延續了家中香火等内容,但不能僅憑此話就認爲英哲滿足於自己的現狀。最後一句只是句安慰話,其實英哲不得不過着怨天尤人的生活[①]。18世紀的金鎮恒(1762—?)也作了同樣的解釋[②]。但問題是英哲爲了回到故鄉不惜狠心抛棄妻室後,爲何又要流淚思念,懷恨度日? 另外,回到朝鮮後英哲再次娶妻生子,終於如願盡孝,但爲何還會含恨而死? 當然,有些人可能將其簡單地釋作人之常情,但這種情結設定很有可能藴含着特别的意義。且看下面的引文:

---

① 金應元安慰英哲説,英哲是孝子,定能子孫滿堂,不要太過在意眼前的困窘。英哲曰:“吾亦庸日以自慰,而身後之慶,姑舍勿論,目前之急,砭骨剜肉,或不無怨天尤人之時矣。此無奈老妄而然歟。”

② 鎮恒,《崔陟傳》,《糜山全集》(韓國國立中央圖書館所藏)。外史氏曰,余嘗讀古人所撰金英哲傳,見其孤蹤飄泊於殊域者,久矣,終得還歸故土,老死父母之邦,其事固希奇,而但其兩妻諸子,散在他境,終身未能得一面,北望流涕,茹恨而卒……

母曰："籲，儘此故也！清主則不罪汝亡歸之罪，而諭使勿侵，賞以重貨，阿羅那則既釋汝逃還之怒，又解千里馬三匹盜歸之怨，終使汝父子相見，臨别惻愴。而至於我國之將，則初何心而贖汝之罪，後何怨而陷汝於債坑乎！非騾之故，爾胡爲乎債乎！"乃聚首號泣曰："不顧萬死，亡歸父母之鄉，而屢度從軍，水陸戰陣，無處不往，勞苦如此，功亦大矣。今終無片賞，又從而督徵銀貨，既不已甚乎！"英哲不得已，賣清主所贈名騾，捧百金，其餘百兩，則分徵於内外諸族，以計數準償焉。

上文引自金英哲最後一次從軍歸來後的部分。英哲雖在戰場上保住了性命，但必須儘快償還自己險些喪命於阿羅那手下時爲了贖罪欠下的南草錢二百兩。怎知官衙竟扣押英哲的親戚催其還債，弄得英哲全家不得安寧。而從上舉引文中可知，英哲由於未將清國皇帝賜與他的青騾賣給主將柳琳，承受了繁重的債務[①]。另外，值得注意的是上文中對清國和朝鮮作了"比較"，説清國皇帝非但没有怪罪英哲犯了逃亡之罪，還根據戰功給予重賞。而阿羅那則盡釋前嫌，終於使父子相見。但朝鮮之將（柳琳）卻絲毫不念英哲不顧萬死，屢度從軍之勞苦，不僅不給獎賞，反而心懷私恨，將英哲推入債坑裏。

從金英哲母親的這席話中不難看出，對清國持贊揚的態度，而對朝鮮則不惜大加批評和埋怨。後來，金英哲更是借助清國皇帝的幫助才得以擺脱債務，因爲英哲最終是靠賣掉清國皇帝賜予的青騾還的債。起初在戰場，當柳琳要他把青騾賣給自己時，英哲甚至回答當有戰令，往來於清陣之時，需騎此騾，以誇示於他人，故不可賣[②]。可見對於英哲而言，清皇帝賜予的獎賞是多麼值得炫耀。不僅如此，作者還寫道，當英哲從戰場騎着青騾回到陣地，並將受賞的消息告於主將，以下所有人皆稱贊英哲，且對清國皇帝的大方表示歎服[③]。其實英哲於建州當俘虜期間，由於其長相酷似主人阿羅那的弟弟，一直

---

① 柳琳看中清主（清國皇帝）賜予英哲的青騾，以此前從阿羅那那裏救過其性命爲由，求英哲將青騾低價賣給自己。英哲拒絶，便施手段，讓英哲還贖命時用到的南草錢。生活本就窮困的英哲爲還錢受盡苦楚。

② 英哲對曰："……今只有賞得之青騾，往來清陣之時，騎此騾，以之誇示於彼人，不可賣也。"

③ 英哲馳歸我陣，具以酬酢之言，受賞之由，告於主將，主將以下，皆称英哲之善言，且服清主之大量。

受到了阿羅那的特殊照顧。兩度逃跑被抓，都虧阿羅那才保住性命，而且阿羅那待英哲與對待田幼年等其他漢族俘虜不同，肯將家事交由英哲管理，後來更是爲自己的弟媳和英哲做媒。另外，《金英哲傳》中還有如下描寫，極爲有趣：

清主南望中原，良久乃言曰："英哲本以朝鮮之人，爲我民者六年，爲中原民者又六年，今復爲朝鮮之民，朝鮮之人即我民也。昔者冒死逃歸之人，今日能爲兩國通事，來現於我，此非偶然也。且渠之長子，方在我軍中，小子在我建州，此英哲父子，皆爲我赤子也。彼中州兩子亦不得爲我民乎？以此言之，則我之得天下不遠矣！此人何可罪也？"

上舉引文是金英哲受命前去清軍駐地傳達錦州之戰告捷之喜訊時清國皇帝所說的一番話。當阿羅那將英哲此前的所作所爲告知皇帝，説一定要治他的罪時，皇帝作了如上答覆。即冒死逃亡的英哲是我的百姓，也是清國的百姓，没什麼罪可治。遂給英哲賜予青騾和青布等作爲獎賞。至此，《金英哲傳》之作者意識逐漸顯露出來。作者在徹底地擁護清國，"否定"朝鮮，這一點在如下引文中表現得尤爲明顯：

英哲前後從軍，負債甚多，左侵右督，無計支保。盡賣所餘田民而畢償之，家契蕩盡，饘粥不繼。每對妻子而言曰："昔在登州，生理甚足，醉飽度日，不知人間有飢寒，往在建州，有家有室，且有田土，惟以馳馬鳴劍爲事，而酒肉惟意所欲矣。到今老境，破産亡家，糊口甚艱，豈非命乎！我其怨天乎，我其尤人乎？我無懷土之心，則豈至此境乎！"

上文中寫道，金英哲一生從軍，卻只留得大筆債務，左右逢難，無以爲繼，爲還債蕩盡了家財，最後落得個連粥都喝不起的境地。但後面英哲對妻子説的話則更甚，他説以前在登州，生意很好，不愁吃喝，不知道人間饑寒，而在建州時不僅有家室，還有農田，每天以騎馬鳴劍爲事，日子過得隨心所欲，但如今年老後卻家破人亡，連糊口都難。在此，英哲"比較"昔日在異國的生活和如今在朝鮮的境地，説這都是因果報應，接着略帶自嘲地哀歎道，若自己當初並無懷念故土之心，也就不會落得如此下場。這其實是體現了作者對現實的

尖鋭批判。

在此,不得不提一下《金英哲傳》筆觸的大膽之處。作爲17世紀後半期的作品,此書中處處可見擁護清國的内容,考慮到當時的現實情況,這絶非易事。《金英哲傳》的創作時期大概爲肅宗年間,而此時正是所謂朝鮮中華主義[①]大行其道的時期。由於在明清交替期國家受到了清國的侮辱和蹂躪,朝鮮民衆極爲蔑視清國,稱其爲"胡人",崇明排清的情緒極爲嚴重。即使到了朝鮮後期,作爲朝鮮人擁護清國並不容易。鑒於此,《金英哲傳》其實是一部内容不純、與國家大義背道而馳的書籍。《金英哲傳》所透露出的對清國的態度明顯不同於當時的士大夫等社會領導層。在朝鮮文學作品中對清國的描寫如此正面且積極的作品並不多見。

據此可以推斷,作品中蘊含了作者對當時朝鮮社會現實的强烈不滿和批判情緒,及由此産生的"寧可"歸順清國的作者意識。另外,從中還可看出作者尤其對繁重的兵役和賦税導致民生凋敝心存强烈不滿。若將此看作是一種愛民意識,那麽這部小説還表現了作者對罔顧民生,常年征戰,導致社會矛盾愈加深重的朝鮮士大夫階層的强烈批判。

這樣一來,金英哲不惜抛妻棄子拼死回鄉的緣由便不難理解,英哲歷經坎坷最終回到家鄉的全過程其實是作家精心設計的情節。英哲拼死逃亡只爲回到家鄉過上更好的日子,但未曾想回到故國後的生活卻比在異鄉當奴隸還要不幸。歷經曲折回到朝鮮後擺在他面前的卻是繁重的兵役、債坑及貧窮。與其在朝鮮嚴酷的現實中掙扎,倒不如遠離父老鄉親在他國漂泊度日。最終,英哲淪落爲流浪民漂泊至死亡之地慈母山城,對英哲而言故國朝鮮留給他的只有苦難及絶望。故英哲心中所剩的唯一一個希望就是不讓兒子重蹈自己的覆轍,這就是英哲晚年選擇定居慈母山城的原因。反正家産早已蕩盡,落得窮困潦倒,即使移居死亡之地,所受之苦也不會多出幾分。另外,英哲寧願回到自己逃亡的世界,但顯然爲時已晚,且想去也去不得。正因如此,英哲晚年在思念與眼淚中度過,偶爾還會怨天尤人,最終含恨而去。

① 一種提倡繼承明國中華主義傳統的思想。

参考文獻

《金英哲傳》,漢文筆寫本,1册,朴在淵所藏。

梁承敏、朴在淵校點,《金英哲傳》,鮮文大學中韓翻譯文獻研究所,2011。

梁承敏、朴在淵,《原作系列〈金英哲傳〉의 發見과 그 資料的 價値》,《古小說研究》18,韓國古小說學會,2004。

朴熙秉,《17世紀 동아시아 戰亂과 民衆의 삶 -〈金英哲傳〉의 分析》,《韓國近代文學史의 争點》,創作과批評社,1990。

梁承敏,《金英哲傳》의 形象化 方式과 作家意識,《國語國文學》138,國語國文學會,2004。

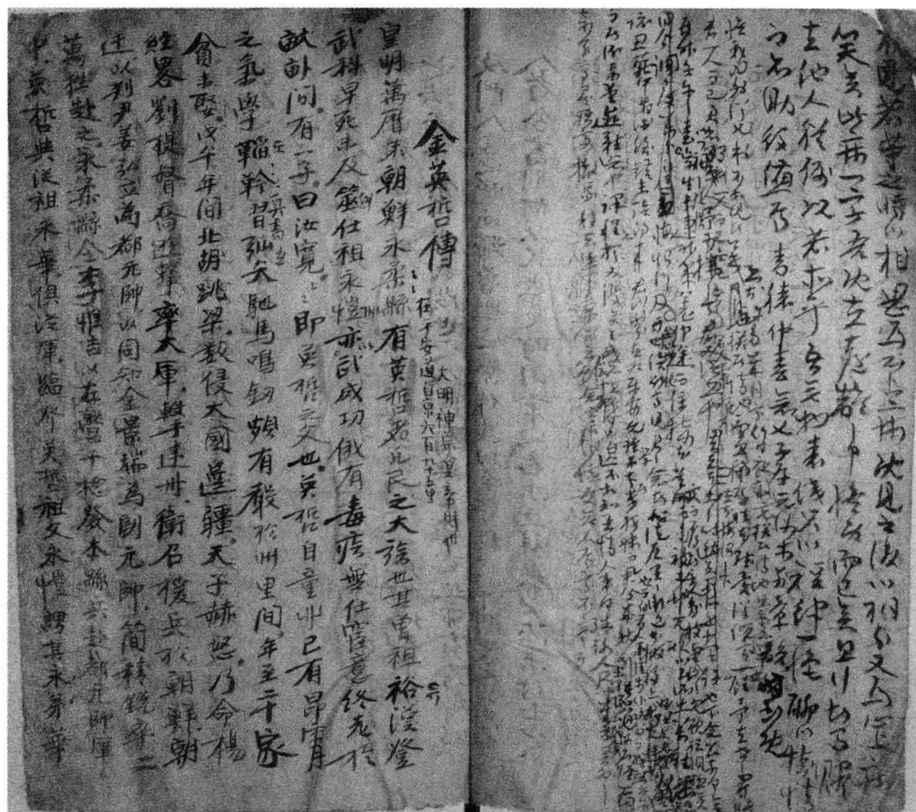


圖1 《金英哲傳》第一葉

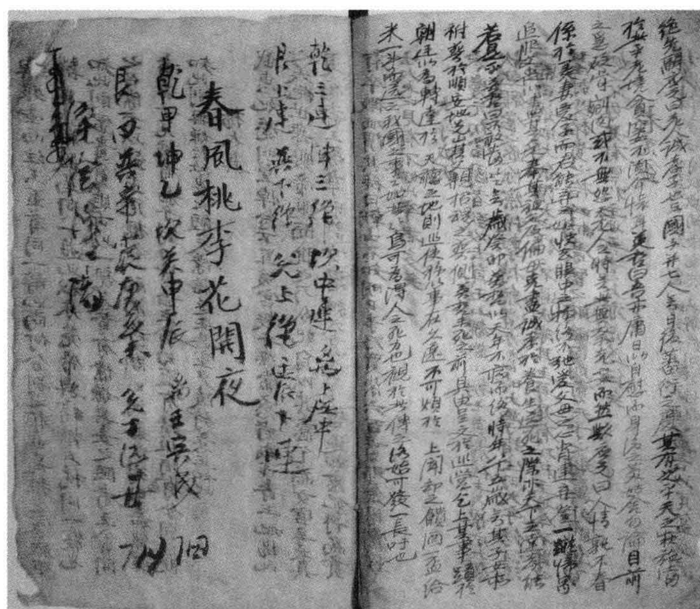


圖2 《金英哲傳》最後一葉

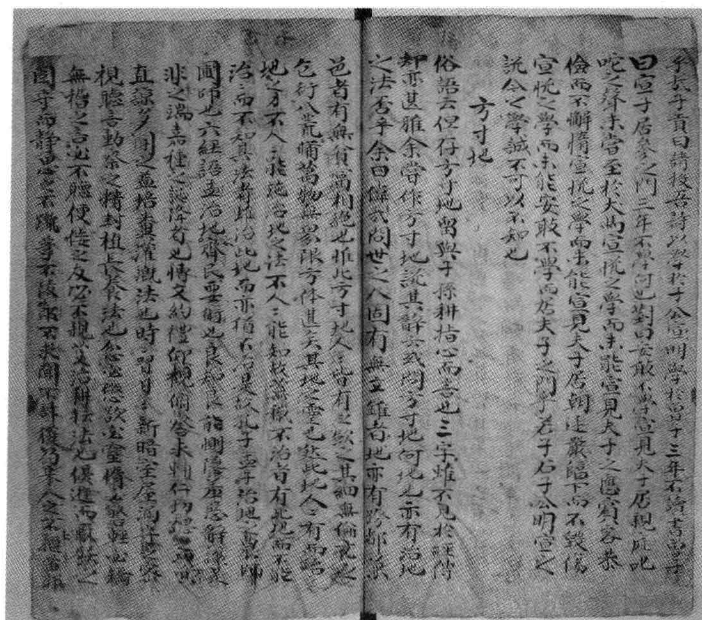


圖3 《金英哲傳》背頁

East Asia War and KimYoungChulJeon During the Ming–Qing Transition

Abstract: KimYoungChulJeon (金英哲傳) is a novel written in Chinese language created in the late 17th century. This novel has been known to be a work of Hong Se–Tae (洪世泰, 1653—1725) because it is found in Yuhajib (柳下集) of Hong Se–Tae. However, another version of the original series that predates the one collected in Yuhajib was discovered. Such reveals the fact that KimYoungChulJeon gathered in Yuhajib is not the work of Hong Se–Tae but an abridged version of an preceded unidentified work. This thesis explores the literary qualities on this original series of KimYoungChulJeon.

KimYoungChulJeon portrays the tragedy of the war that took place in 17th century in East Asia. The hero, Kim Young–Chul, a commoner of Chosun (朝鲜), participates as a member of the Chosun–Myung (朝明) allied troop in the war against Chung (清), a Chinese dynasty, and becomes a hostage of Chungs military. Though he manages living in China for 12 years as a hostage with two wives and four children, he escapes to Chosun leaving his family there. Later on in Chosun he remarries with children but many times again he is called on to the ongoing war against China. Even after the war is over, he still strives to survive in poverty with all the taxes he needs to pay up. In his late years, he is demeaned to lead a roving life, grieving for the wives and children he left in China, until he faces his death.

Putting it in a simpler term, KimYoungChulJeon is a novel that depicts a commoners and his familys tragic life stories. But the novel, transcending an individuals unique life, embodies the general joys and sorrows of the populace of the time that encountered the East Asian war. It is a masterpiece of Chinese–language Korean novels that portrays the tragedy of the war in an immense scale. In addition, it stands on top of the realist novels in terms that it comprehensively represents the adverse situations that the people of the lower classes were faced. Furthermore, through the novel, the author intended to fiercely criticize the reality of Chosun that brought such a tragedy at the time. The novel

mercilessly tells that the hero Kim Young–Chul escaped to his country at the risk of his life only to be faced with the land of despair where he had to struggle with severe taxes and the continuing conscription to the war.

顧廣圻與《十三經注疏校勘記》

——以《毛詩釋文校勘記》爲考察中心*

水上雅晴

一、前　言

阮元(1764—1849)《十三經注疏》之編刊可算是經學史上的一件大事。他編校《重刊宋本十三經注疏》的同時,又編纂了《校勘記》,正如李學勤先生所説,"阮本的優長尤在於所附的《校勘記》,對《注疏》的使用增加了很多便利"[①],阮元《校勘記》爲考辨經注疏文字提供了豐富材料,不失爲中國校勘學史上的傑作。爲了完成這項大型學術工程,他延請幾位幕友分校各經,還邀聘段玉裁(1735—1815)擔任總纂。根據先行研究可知,《校勘記》的工作内容大致可用"圈識(○)"分爲兩層:首先,分校者編寫自己負責的經傳的校語,這是阮校的基礎部分,處在圈識之前;接著,其他學人根據分校者的校語加以修正、補充、評論,這是阮校的附加部分,處在圈識之後。阮元對《校勘記》編纂的參與極爲有限,一些研究者認爲圈識後的校語基本上是由主校者段玉裁撰

作者單位:日本琉球大學教育學部

* 本文係日本學術振興會科學研究費基盤研究(B)"日中校勘學の發展と相關をめぐる複合的研究"(2011—2014年度)專題研究計劃(課題號碼:23320009)的研究成果之一。

① 李學勤,《序》,收入十三經注疏整理委員會整理,《十三經注疏·周易正義》,北京:北京大學出版社,2000,3頁。

寫的[①]。

研究表明,阮校的編纂過程比較複雜,圈識後的校語並不都是由段玉裁一個人編寫的,除了阮元和段玉裁以外還有幾位學者參與校勘工作[②]。就《周易注疏校勘記》的校勘而言,劉玉才先生對中國國家圖書館所藏《周易注疏校勘記》稿本和《周易注疏校勘記》謄清稿本進行調查,根據他的研究則纂刊過程可以推測爲:一,分任者李鋭(1768—1817)完成初稿並作自我修訂;二,嚴杰(1763—1843)校補調整;三,阮元批校;四,謄清成稿;五,孫同元(生卒年未詳)復核,並有少量增補;六,嚴杰校定(或許與段玉裁同校);七,刊刻成書[③]。

概括地説來,除了劉先生的研究以外,先行研究主要關注《校勘記》文本中圈識前後校語的内容並對雙方的關係進行探討,從而試圖闡明阮校編刊的過程。不過分校者實際撰寫各經校語的證據微乎其微,有鑑於此,本文以分校《毛詩》的顧廣圻(1766—1835)爲對象,利用以往研究者所忽視的"一手資料",關注分校者與圈識前的校語之關係,試圖深入了解阮元《十三經注疏校勘記》的編纂過程。之所以關注顧廣圻,是因爲顧氏直接關聯校勘工作的資料比其他分校者留存較多。

---

① 管見所及,陳鴻森先生首先注意到圈識,認爲校語具有複層結構,指出圈識之後的校語是"段氏審閲時所加之筆也",不過没有提出具體證據。見陳鴻森,《〈段玉裁年譜〉訂補》嘉慶九年條,《歷史語言研究所集刊》第60本第3分,臺北:歷史語言研究所,1989,631—632頁。其後本人對此問題加以探討,對《校勘記》的編纂過程有所闡明。見水上雅晴,《段玉裁と十三經注疏校勘記》,《中國哲學》第31號,札幌:北海道中國哲學會,2003(中文版:《〈十三經注疏校勘記〉的編纂與段玉裁的參與》,《中國經學》第6輯,桂林:廣西師範大學出版社,2010);《阮元と〈十三経注疏校勘記〉—〈儀礼〉の校勘を中心に—》,《中國哲學》第32號,2004等。

② 唐光榮,《〈十三經注疏校勘記〉圈("○")後案語作者問題考論》,西南師範大學碩士學位論文,2001;《〈十三經注疏校勘記〉中的兩類校勘記》,《古籍整理研究學刊》第3期,長春:東北師範大學文學院,2004;《阮元、段玉裁與〈十三經注疏校勘記〉》,《達縣師範高等專科學校學報(社會科學版)》第14卷3期,2004。李慧玲,《阮刻〈毛詩注疏(附校勘記)〉研究》,華東師範大學博士論文,2008,特别是第3章第3節《首創初校、覆校、三校制度》,118—120頁。唐、李兩氏指摘段玉裁以外學者也參與,唐氏没有指出具體名字,李氏則指出"三校"是"有其實而無其名的",嚴杰或者别人在"三校"階段發揮積極作用,其説法值得參考,仍待補充。

③ 劉玉才,《從稿本到刊本——以〈周易注疏校勘記〉成書爲例》,《古典籍形制、圖像與文本:中日書籍史比較研究》(會議論文集),東京:國文學研究資料館,2011,193頁。這篇論文的存在是通過陳東輝、王坤《〈十三經注疏校勘記〉與〈七經孟子考文補遺〉之關係探微》一文(收入《2012東亞儒學國際學術研討會會議論文集》,2012年9月15—16日,主辦單位:上海師範大學)而知道的。

二、《毛詩釋文校勘記》的撰寫者

阮元《十三經注疏校勘記》的正式名稱爲《宋本十三經注疏併經典釋文校勘記》，在原刊文選樓本成書的當初，與他所校刊的《十三經注疏》別行。現在流通最爲廣泛的阮元《十三經注疏》附載有盧宣旬摘録的《十三經注疏校勘記》，盧宣旬摘録本《校勘記》的校語與文選樓本存在相當多差異。不僅如此，除了《周易》以外，盧宣旬摘録本將各經《經典釋文》的校語減省太多，根據袁媛女士的統計，在文選樓本《毛詩釋文校勘記》的校文全533條中，只有70條收録於南昌府學本（盧宣旬摘録本）①。這種情況導致《經典釋文校勘記》的内容少有引起研究者注意。管見以爲，通過對《經典釋文校勘記》的調查，我們可以更爲接近阮元《校勘記》編纂工作的實態。

《十三經》各經《校勘記》的基礎部分是由七名分校者撰寫的：徐養原（1758—1825）負責《尚書》、《儀禮》；嚴杰負責《左傳》、《孝經》；顧廣圻負責《毛詩》；臧庸（1767—1811）負責《周禮》、《公羊》、《爾雅》；李鋭負責《周易》、《穀梁》、《孟子》；洪震煊（1770—1815）負責《禮記》；孫同元負責《論語》②。那麽，《經典釋文》爲書三十卷，也有專門校勘此書的分校者不足爲奇。

據楊文蓀（1782—1853），除了上列七名分校者之外，還有一名士人參與《校勘記》的編纂工作。他説："嘉慶辛酉（六年，1801），儀徵相國撫浙，延元和顧君澗蘋及武進臧君拜經、錢唐何君夢華同輯《十三經校勘記》。"③阮元作爲學政赴任浙江之時，主持《經籍籑詁》編輯工作，在嘉慶二年（1797）完成。早在此時，何元錫（1766—1829，號夢華）已與嚴杰、臧庸、洪震煊、孫同元等一起

---

① 根據關口順先生的看法，文選樓原刊本各經《校勘記》的底本不一，雖然大部分的經書以宋十行本爲底本，而《尚書》和《儀禮》以毛本爲底本，《論語》的底本不明；至於盧宣旬摘録本《校勘記》則一律以阮元校刊的《十三經注疏》爲底本，簡而言之，後者"對文選樓原刊本加以修整從而改爲便於閲讀《重刊宋本十三經注疏》文本的校勘記"。見關口順，《〈十三經注疏校勘記〉略説》，《埼玉大學紀要》第19卷，埼玉：埼玉大學教養部，1983，217頁、215頁。袁氏的統計内容，見袁媛，《阮元〈十三經注疏校勘記〉文選樓本和南昌府學本比較研究：以〈周易〉、〈毛詩〉、〈爾雅〉爲例》，北京大學碩士論文，2010，50頁。袁氏對兩種《校勘記》的差異加以詳細分析，值得參考。

② 阮元，《十三經注疏校勘記序》，《揅經室集》卷一一，收入阮元撰，鄧經元點校，《揅經室集》，北京：中華書局，1993；錢泰吉，《曝書雜記》卷上，第10條，收入《續修四庫全書》第926册，上海：上海古籍出版社，1997，5頁上—下。

③ 楊文蓀，《思適齋集序》，顧廣圻著，王欣夫輯，《顧千里集》，北京：中華書局，415頁。

參加阮元的編書工作。加之,他後來又作爲幕友幫助阮元撰寫《四庫未收書提要》[1]。然則,何元錫繼續參加《校勘記》編纂工作的這種看法,不能簡單斥爲無稽之談。其實,汪紹楹先生根據楊文蓀的陳述,提到《校勘記》的編纂工作,説:"主其事者段茂堂。分任其事,則何夢華、臧在東、顧千里、徐心田、洪楙堂、嚴厚民、孫雨人、李尚之諸君"[2],明確列出他的名字。

一些研究者關注下引顧廣圻的陳述,認爲何元錫跟《校勘記》的編纂工作有關:

> 余嘗言,近日此書有三厄。盧抱經重刻本所改多誤,一厄也。段茂堂據葉鈔更校,屬其役於庸妄人,舛駁脱漏,均所不免,二厄也。阮雲臺辦一書曰《考證》,以不識一字之某人臨段本爲據,踳駁錯誤,不計其數,三厄也。[3]

文中的《考證》係《十三經注疏考證》的略稱,《十三經注疏考證》即阮元《校勘記》的初名。根據顧氏的説法,"不識一字之某人"臨録段玉裁所參照葉林宗本,阮元將之作爲主要資料進行校勘。葉林宗本是過録錢謙益(1582—1664)絳雲樓所藏宋本而作成的,絳雲樓後來失火燒掉,錢氏所有藏書都燒燬了,因此徐乾學(1631—1694)所刊通志堂本和盧文弨(1717—1795)所刊抱經堂本均以葉林宗本作爲底本。除了徐、盧二氏以外,段玉裁、孫星衍(1753—1818)、黄丕烈(1763—1825)、臧庸、顧廣圻等不少清儒同樣用葉林宗本,或者參照宋刻經傳注疏,對通志堂本進行詳細校勘[4]。顧氏在上引文章後段接著説:"壬戌(嘉慶六年,1801)八月,西湖孤山寓中,續校此《毛詩》三卷,用何夢

---

① 阮福在《四庫未收書提要·前言》説:"家大人在浙時,曾購得四庫未收古書,進呈内府。每進一書,必仿《四庫提要》之式,奏進《提要》一篇。凡所考論,皆從採訪之處先查此書原委,繼而又屬鮑廷博、何元錫諸君子參互審訂,家大人親加改定纂寫,而後奏之。"見阮元,《揅經室外集》卷一,阮元撰,鄧經元點校,《揅經室集》,1183頁。

② 汪紹楹,《阮氏重刻宋本十三經注疏考》,《文史》第3輯,北京:中華書局,1963,27頁。

③ 顧廣圻,《經典釋文三十卷(校本)》,《顧千里集》,267頁。

④ 黄焯,《經典釋文彙校·前言》,北京:中華書局,1980,3—4頁;萬獻初,《〈經典釋文〉研究總論》,《古籍整理研究學刊》2005年1期,21頁。

華臨段本"[①],則我們可以知道"不識一字之某人"是指何元錫[②],於是何夢華被認爲是負責《經典釋文校勘記》的分校者[③]。這種看法似乎有道理,只是難以接納,因爲顧廣圻只説《經典釋文校勘記》是以何元錫所臨録的段玉裁《釋文》校本爲底本作成的,而不説"不識一字之某人"負責校勘工作。

如此看來,合理的看法是,《經典釋文校勘記》還是由各經分校者撰寫的,就是説,《經典釋文校勘記》不是由一名分校者單獨撰寫的,而是由分校者共同撰寫的。我們從阮元對各經《校勘記》寫的序文可以了解這個情況,在此介紹兩個例子。

> 臣(阮元)於《尚書注疏》舊有校本,兹以各本授德清貢生徐養原校之,并及《釋文》。(《尚書》)
>
> 錢塘監生嚴杰熟於經疏,因授以舊日手校本,又慶元間所刻之本,并陳樹華《考證》及唐石經以下各本,及《釋文》各本,精詳捃摭,共爲《校勘記》四十二卷。(《左傳》)[④]

不僅如此,文選樓本各卷末尾刊載擔任校勘工作的人員名字,例如《周易注疏校勘記》十卷和《周易釋文校勘記》一卷的末尾均有"臣李鋭挍字"五字[⑤];《尚書注疏校勘記》二十卷和《尚書釋文校勘記》二卷的末尾均有"臣徐養言挍字"六字[⑥],與此相同,其他各經注疏的分校者名字分别與各經《釋文》的分校者一致。就《毛詩注疏校勘記》和《毛詩釋文校勘記》而言,各卷末尾自然有"臣顧廣圻挍字"六字[⑦]。如同各經《注疏校勘記》一樣,《釋文校勘記》也具有複層結

---

① 顧廣圻,《經典釋文三十卷(校本)》,《顧千里集》,266頁。

② 汪紹楹,《阮氏重刻宋本十三經注疏考》,29頁。

③ 例如,陳鴻森先生説:"《釋文校勘記》則屬之錢塘何夢華。"見陳鴻森,《劉盼遂氏〈段玉裁年譜〉補正》嘉慶九年條,《大陸雜誌》第70卷第5期,1985,209頁。汪紹楹似乎持有同樣看法,不過在文中並不明言。

④ 阮元,《十三經注疏校勘記序》,《揅經室一集》卷一一,255頁、259—260頁。

⑤ 阮元,《周易注疏校勘記》卷一;《周易釋文校勘記》,《續修四庫全書》第180册,298頁下、355頁上,等。

⑥ 阮元,《尚書釋文校勘記》卷一;《尚書釋文校勘記》卷上,《續修四庫全書》第180册,365頁上、474頁上,等。

⑦ 阮元,《毛詩注疏校勘記》卷一;《毛詩釋文校勘記》卷一,《續修四庫全書》第180册,514頁上;《續修四庫全書》第181册,81頁下,等。

構,用圈識來區别分校者和主校者等的校語,兩種校語往往對立[1]。從這些事實可以了解,《釋文校勘記》在編輯手法上與《注疏校勘記》一致,我們没有理由否定各經《注疏校勘記》的基礎部分與《釋文校勘記》是由同一人編纂的。那麽,如果我們能够證明《釋文校勘記》是由分校者編寫的,同時可以證明阮校的基礎部分也是由各經分校者編寫的。

以往研究似乎對上引阮元序文等記載置信不疑,以分校者編寫圈識前的校語爲前提進行討論,這種論證手法大概缺少一個階段,即將圈識前分校者的校語與各自著作中的文字互相比較,由此看出兩者的共通性。劉玉才先生所論到的李鋭《周易注疏校勘記》稿本現在屬於非公開性的資料,就現在的資料情況而言,對外公開的《經典釋文》校本可算是填補這個研究縫隙並且保證以往研究結論的可靠性之最好資料。

三、《經典釋文》校本所録顧廣圻的校語

顧廣圻一生校書謀生,没有留下經學方面的專門著作,引録他對《經典釋文》附加校語的校本則保存於幾個典藏單位。例如,《北京圖書館古籍善本書目》著録兩種校本,其中引録了顧廣圻的校語。

> 《經典釋文》三十卷,唐陸德明撰。清康熙納蘭性德刻《通志堂經解》本。劉履芬跋,並録黄丕烈、顧廣圻、段玉裁、顧之逵、江沅、管慶祺、潘錫爵校跋。十册。(書號:4936)
>
> 《經典釋文》三十卷,唐陸德明撰。佚名録潘錫爵傳録何煌、惠棟、段玉裁、孫星衍、臧庸堂、顧廣圻、黄丕烈等校跋。十二册。十一行十八字。小字雙行二十三字。白口。左右雙邊。(書號:7301)[2]

根據李慶先生的解説,顧廣圻特别重視《經典釋文》,他對此書的校勘工

① 例如,分校者在“有違○違張也”下的校語,説:“通志堂本同。盧本‘張’作‘很’。案‘很’字是也。十行本所附是‘很’字。小字本所附作‘違很反’,‘反’字非。”其下有圈識,而在圈識下又有另外學者的校語,説:“按‘很’當是‘恨’之譌。”見阮元,《毛詩釋文校勘記》卷一,76頁上。

② 北京圖書館編,《北京圖書館古籍善本書目》經部·羣經總義類,北京:書目文獻出版社,1987,136頁。

作,大致可分爲三個階段。第一階段:從乾隆末年到嘉慶初年,他在乾隆五十九年(1794)曾借鈕匪石校本過録之,在嘉慶四年(1799),借袁廷檮五硯樓本過録。另外,過録何小山和臧庸的校本均在這個期間。第二階段:在嘉慶七年(1802)到十一年(1806),參與《十三經注疏》的校勘工作,分校《毛詩》,接著,爲張敦仁校勘《儀禮》、《禮記》也在這個期間。第三階段:在校勘他書之時,以自己的校本對校。顧氏的手校本,一直保存於家中,咸豐七八年(1857—1858)之間,潘錫爵借顧河之即廣圻的孫子所藏原本過録,之後,顧廣圻《釋文》校本的原本不知下落。潘氏過録校本的原本失傳,所以現在我們通過渡録潘氏過録本方能看到顧廣圻的校語。除了上引北京圖書館(現國家圖書館)所藏兩本之外,上海圖書館與復旦大學圖書館還收藏了來自潘氏傳録本的校本[①]。

這些《釋文》校本寫有很多類同的校語,其中,復旦大學所藏本,特別是其中一本(登記號:374588—600)所録的校語數量較少。諸校本寫有清代諸家的校語,例如,就段玉裁和臧庸的校語而言,簡單的校語則用紅筆在行間寫入,比較長的校語則用紅筆在框外的上下寫入。至於顧氏的校語用墨筆在框外的上下寫入,開頭有"廣圻按"三字。校本中還有不少墨筆校語没寫"廣圻按"三字,根據管見,這些校語也基本上是由顧氏寫的。上海圖書館所藏《經典釋文》校本末尾所録潘錫爵跋語説:"余又从同里顧河之孝廉叚得伊令祖澗薲先生用朱筆手録臧在東校,復自加墨筆批校本。"[②]然則現有《釋文》校本大概在表面上沿襲顧廣圻"自加墨筆批校本"。故此,下面我們以没有顧氏名字的墨筆校語也是顧廣圻所撰爲前提進行討論,如果發生矛盾就放棄這個前提。

校本《毛詩上》"經典釋文卷第五"標題下有墨筆識語,説:"壬戌八月,西湖孤山寓中,續校此《毛詩》三卷"云云[③],而"續校"一詞大概表示,顧廣圻在乾隆壬戌七年(1802)八月結束了《毛詩注疏校勘記》的編纂工作,其後繼續校勘《毛詩釋文》。校本《毛詩上》開頭"周南"的眉上有"癸亥(嘉慶八年,1803)正

① 李慶,《顧千里校書考》,《顧千里研究》,上海:上海古籍出版社,1989,308—311頁。

② 上海圖書館藏《經典釋文》校本(索取號:820965—72)卷三十《爾雅音義》第30葉,右第11行—左第1行。

③ 同文收録於顧廣圻,《經典釋文三十卷(校本)》,《顧千里集》,266頁。

月，宋本補校。千里"的墨筆識語；卷六《毛詩中》"慦謹"二字的眉上有"廣圻按……甲子(嘉慶九年，1804)五月"的墨筆識語(第9葉左)；卷七《毛詩下》"惽"字的眉上有"廣圻按……壬戌十一月"的墨筆識語(第12葉左)，"有駓"二字的眉上則有"廣圻按……壬戌十二月，定"的墨筆識語(第30葉右)[①]。根據李慶先生的見解，顧氏在乾隆辛酉六年(1801)被段玉裁推薦，加入阮元在西湖開設的"十三經局"，從事《毛詩校勘記》的編纂工作，到壬戌七年冬，"千里殆因與經局中諸人不諧，且又病瘧，于冬返蘇州"[②]。校勘《毛詩釋文》的大半工作在乾隆壬戌七年秋冬之間進行，到十二月結束，翌年再次用宋本校勘一番，其後隨時加以補校。總之，《毛詩釋文》校本所録的墨筆校語就是顧氏在李慶先生所謂"第二階段"期間寫入的。

四、《毛詩釋文校勘記》的底本問題

《毛詩釋文校勘記》中圈識前的校語與《毛詩釋文》校本所録顧廣圻的校語，這兩者之間有什麽關係呢？在探討這個問題之前，應該弄清的是底本問題[③]。後者的底本是清代最爲流行的通志堂本，而前者的底本則否，之所以如此判斷是因爲《毛詩釋文校勘記》收入《宋本十三經注疏併經典釋文校勘記》，清代刊本無由採用爲底本。只是令人難以理解的是，《毛詩注疏校勘記》的底本既然爲宋十行本[④]，宋十行本是"附釋音本"即附載《經典釋文》的，然則在編纂《毛詩釋文校勘記》之時，以此爲底本會是很自然的事。不過《毛詩釋文校勘記》開頭第一條"故訓傳第一〇人或作詁"下的校語卻説：

> 通志堂本、盧本"人"作"今"。案"今"字是也。小字本、十行本所附，

---

① 本文在引用《經典釋文》校本時基本上使用國家圖書館所藏劉履芬渡録潘氏本(索書號：4936)。

② 李慶，《新訂顧千里年譜》，《顧千里研究》，90頁。

③ 袁媛女士對《毛詩釋文校勘記》的底本問題有所討論，見袁媛，《阮元〈十三經注疏校勘記〉文選樓本和南昌府學本比較研究：以〈周易〉、〈毛詩〉、〈爾雅〉爲例》第3章第2節《〈毛詩注疏校勘記〉部分兩本之異同》。

④ 根據汪紹楹、關口順兩先生的説法，阮元重刻的宋十行本實際上大多是元明刻本或者修本，分別見汪紹楹，《阮氏重刻宋本十三經注疏考》第7節《十行本注疏宋刻元刻本辨》；關口順，《十三經注疏校勘記略説》，217頁、221頁。

皆是“今”字。(卷一,74頁下)[①]

可以看出,分校者不以十行本爲底本,而以十行本爲對校資料,就是説,《毛詩注疏校勘記》和《毛詩釋文校勘記》的底本不同,事實上阮刻本《毛詩注疏》所附《釋文》果然將該句作“今或作詁”[②]。那麽,《毛詩釋文校勘記》的底本是何本呢?

《毛詩釋文校勘記》中標出的《釋文》文字,往往與通志堂本有差異,而相異的文字大半與十行本所附《釋文》一致,但是並不完全符合,如上面的例子所示,還有少數區别。管見所及,《毛詩釋文校勘記》中標出的《釋文》文字與《毛詩釋文》校本所揭“宋本”最爲一致。在此舉三個例子加以説明。

事例(a) 《邶風·簡兮·毛傳》“一散”下引的《釋文》,通志堂本作“素但反。酒爵也,容五升”(59頁上)[③],十行本失載。《毛詩釋文校勘記》則在“容五升”下有“也”字(卷一,76頁下),而《毛詩釋文》校本在“容五升”眉上有墨筆校語,説:“‘也’,宋本”(卷五,第13葉左,第7行),指出“宋本”寫有“也”字。

事例(b) 《邶風·北風》“既亟只且”下引的《釋文》,通志堂本作“且,子餘反”(59頁上),十行本失載。《毛詩釋文校勘記》則在“子餘反”下有“下同”二字(卷一,76頁下),而《毛詩釋文》校本在“且,子餘反”眉上有墨筆校語,説:“‘下同’,宋本”(卷五,第14葉左,第1行),指出“宋本”寫有“下同”二字。

事例(c) 《邶風·二子乘舟》毛傳“愬伋”下引的《釋文》,通志堂本作“愬,蘇路反”(60頁上),十行本同[④]。而《毛詩釋文校勘記》標出的《釋文》則作“愬伋○先路反”(卷一,77頁上),《毛詩釋文》校本“愬伋,先路反”眉上有“‘先’,段校”的朱筆校語,右邊更有“宋”的墨筆校語(卷五,第15葉右,第5行)。校本的記述表明段玉裁校本作“先”,而這個“先”字就是在“宋本”中看到的。

從這三個例子可以看出《毛詩釋文校勘記》的底本相當於顧廣圻校語所

---

① 阮元,《毛詩釋文校勘記》卷一《毛詩音義上·周南》,收入《續修四庫全書》第181册,74頁下。括號内的數字表示《續修四庫全書》所收本的卷數和頁碼,下同。

② 孔穎達,《毛詩注疏》卷一,收入阮元校刻,《十三經注疏附校勘記》,臺北:藝文印書館,1993,11頁上。

③ 括號内的數字表示鄧仕樑校訂,黄坤堯索引,《新校索引經典釋文》(臺北:學海出版社,1988)中的頁碼,下同。

④ 孔穎達,《毛詩注疏》卷二,106頁下。

指的"宋本",而這種"宋本"就是葉林宗本的臨本,因爲顧廣圻在校本中說:"武進臧庸堂在東用葉林宗景宋本校,元和顧廣圻臨。"(卷一末識語)[1]其實,阮元在《宋本十三經注疏併經典釋文校勘記凡例》第七條中說:

> 《經典釋文》,明代無單行之本。崇禎間,震澤葉林宗仿明閣本影寫一部,國朝徐乾學取以刻入《通志堂經解》,盧文弨又刻之《抱經堂》,雖皆據原書訂正,亦或是非互易,棄瑜録瑕。今仍取原書以挍徐、盧兩刻,拾遺訂誤,分配各經。[2]

由此可知,葉林宗本就是通志堂本《經典釋文》以及《釋文校勘記》的祖本,阮元認爲,就通志堂本而言,徐乾學對底本的文本加以删修,從而損害了"宋本"原貌。這種情形或許導致阮元企圖《釋文》的校勘,但是他没有以十行本所附《釋文》作爲《校勘記》的底本之理由還不明白。

雖然我們已經下了結論認爲阮元採用葉臨本爲《毛詩釋文校勘記》的底本,這個結論仍有商榷的餘地。例如,《毛詩釋文校勘記》在《大雅·旱麓》"瑟彼柞棫,民所燎矣"下標出的《釋文》作"所燎○一云柴"(卷三,91頁上),而校本所録顧氏的校語則説"宋本無'一'"(卷七,第4葉左,第1行眉上)。再者,《毛詩釋文校勘記》在《魏風·園有桃》"園有棘,其實之食"下標出的《釋文》作"俗作'棘',同"(卷一,80頁上),而校本所録顧氏的校語則説"'蕀',宋本"(卷五,第29葉左,第10行眉上)。總之,《毛詩釋文校勘記》所標出的文本大體上與《毛詩釋文》校本所引"宋本"一致,但是不能説没有例外。《毛詩釋文校勘記》的底本問題,仍待進一步調查和探討。

五、《毛詩釋文校勘記》和《毛詩釋文》校本所録顧氏校語的比較

《毛詩釋文校勘記》和顧廣圻《毛詩釋文》校本的底本不同,加之,後者的校語遠遠少於前者,由此可知,顧廣圻《毛詩釋文》校本並不是《毛詩釋文校勘記》的直接草稿。不過我們不能説兩者之間没有關係,通過兩種校語的比較

① 同文收録於顧廣圻,《經典釋文三十卷(校本)》,《顧千里集》,266頁。

② 見阮元,《宋本十三經注疏併經典釋文校勘記》卷頭,收入《續修四庫全書》第180册,287頁下。

可以了解兩者之間確有關係。

事例(d) 《毛詩釋文》校本在《邶風·終風》"虺虺其靁"句釋文"虺虺,虛鬼反"眉下録有顧廣圻的校語,說:

> 《正誤》云:"疑本作'虛嵬反',傳寫脱'山'字耳。"按此不誤,毛居正說,非也。(卷五,第11葉右,第5行)

《毛詩釋文校勘記》則説:

> 通志堂本、盧本同。案《六經正誤》云:"《卷耳》詩'我馬虺隤','虺'音呼回反,與灰同音,此亦當音灰。疑本作'虛嵬反',傳寫脱'山'字耳"云云。其説非也。"虺"本虛鬼反,《卷耳》詩以爲"瘣"字之假借,故呼回反,徐呼懷反也。此"虺虺"則用爲疊字,形容之詞,不得以《卷耳》比例之矣。"虛鬼反"不誤也。(卷一,76頁上)

兩種校語雖然字數有很多差距,但是同樣引述毛居正《六經正誤》之後,對此加以批判,議論的手法與方向則可謂相符。

事例(e) 《毛詩釋文》校本在《大雅·生民》"不拆不副"句釋文"不副,匹六反"眉上録有顧廣圻的校語,説:

> "六"字是。《集韻·一屋》"蝮"紐下有"副"。壬戌十一月。(卷七,第7葉左,第11行)

《毛詩釋文校勘記》則説:

> 通志堂本、盧本"六"作"亦"。案"亦"字誤也。《集韻·一屋》"蝮"紐下有"副",即此"芳六反"字也[1]。小字本所附是"亦"字,非是。(卷三,91頁下—92頁上)

"副"的反切下字"六",因版本而異,通志堂本、盧本則作"亦"。兩種校語均根據《集韻》卷九《入声·屋第一》"蝮"紐下收録有"副"字,斷定"六"字爲正,因爲

① 按"反"當作"切"。《集韻》的反切表示方式不是"○□反"型,而是"○□切"型。

"蝮"的字音爲"芳六反"。校本中的顧氏校語較短,不過如同《毛詩釋文校勘記》一樣引用"《集韻·一屋》'蝮'紐下有'副'"一句,結論也互相吻合。

事例(f) 《毛詩釋文》校本在《大雅·韓奕》"王錫韓侯……鞗革金厄"句釋文"鞃,苦泓反,沈又音泓,軾中也。亦作軚、軦,胡肱反,又弦,三同"眉下録有顧廣圻的校語,說:

> 《正誤》云:"'又作弦,王同',欠'作'字。'王同'謂王肅本與此同,作'三同'誤,興國作'王同'。"按"三同"是,毛居正非也。(卷七,第19葉左,第11行)

《毛詩釋文校勘記》則説:

> 通志堂本同。盧本作"又作'弦',王同",云:"舊脱'作'字,'王'誤'三',今從毛居正改。"案《六經正誤》云:"'又作弦,王同',欠'作'字。'王同'謂王肅本與此同,作'三同'誤,興國作'王同'。"其説最誤。此陸説字之或體,與王肅如風馬牛之不相及,何得謬加附會?興國乃誤字耳。上云"亦作軚、軦",此云"又弦",合而言之,故曰"三同"。小字本所附亦作"三",不誤。(卷三,94頁下)

毛居正將《釋文》的"又弦三同"句改作"又作'弦',王同",認爲"王同"二字的旨意是王肅本的文字與此相同。兩種校語則均指出"又'弦',三同"句没有錯誤,據《校勘記》的見解,這個句子意味著《釋文》中所列"軚"、"軦"、"弦"三個字都是經文"鞃"的或體。顧氏雖然在校本中没有提出論證,但一定會按照與《校勘記》相同的見解來斷定毛居正説之誤。

事例(g) 《毛詩釋文》校本在《小雅·白華》鄭箋"妖大之人"釋文"古卯反,本又作姣,姣音於驕反"眉下録有墨筆校語,説:

> 《正誤》云:"'姣大,古卯反',作'妖'誤。下云'本又作妖,妖音於驕反',今作'本又作姣,一音於驕反'亦誤。"案毛居正非也。"妖,古卯反,本又作姣"者,讀妖爲姣也。"一音於驕反"者,《集韻》卅一"巧"載"姣、佼、妖、妾"四文,是《釋文》讀"妖"爲"姣"之證。(卷六,第36葉左,第10—11行)

《毛詩釋文校勘記》則説：

通志堂本、盧本同。案《六經正誤》云："'姣大，古卯反'，作'妖'誤。下云：'本又作姣，姣音於驕反'，今作'本又作姣，一音於驕反'亦誤。"其説非也。"妖大，古卯反，本又作姣"，當連文。此陸讀"妖"爲"姣"，因説"又作"本之竟爲"姣"字也。"一音於驕反"五字，當别爲句，乃陸又説或如字讀之也。《正義》讀如此。毛居正不得其句逗，乃輒議改易。《集韻》三十一"巧"載"姣、佼、妖、㚣"四形，其"妖"字即本此。前一讀也，得之矣。考小字本、十行本所附，皆云"一音於驕反"，與毛所載正同，未失陸氏之舊。不知何故今《釋文》誤"一"字爲"姣"字也。（卷二，89頁下—90頁上）

兩種校語都引用《六經正誤》之後，對毛居正的説法加以批評。《校勘記》的校勘者指出，毛氏將"妖大"改作"姣大"是一個錯誤；毛氏又引用異文"本又作姣，一音於驕反"而斥退之，也是一個錯誤。毛氏認爲"妖"、"姣"兩字原來没有關係，《釋文》中發生異文的理由大概在於字形的近似，而根據校勘者的看法，"妖"、"姣"兩字屬於通假關係，《釋文》中發生異文的理由就是在於字音的一致，《集韻》在《上聲下·巧第三十一》下列出"姣、佼、妖、㚣"四字證明了這個事情。就"姣"字而言，這個字除了用"古卯反"來表示的字音以外，還有用"於驕反"來表示的字音，校勘者認爲"一音於驕反"保存了陸氏之舊。

在此應該指出的是，《毛詩釋文》校本還録有"'一'，宋本"的墨筆校語，指出葉林宗本將"姣"作"一"，這是對"姣音於驕反"一句附加的。《毛詩釋文》校本更録有"按'姣'依毛居正引作'一'是也。注疏附同"的墨筆校語。兩條墨筆校語大概與上引校語爲不同時期寫的，但意趣並没有齟齬之處。不僅如此，這兩條校語之間夾有"顧千里曰：原本不誤，惟'姣音'當從注疏本作'一音'。按顧説是。段校"的段玉裁朱筆校語，段氏對用墨筆寫的顧廣圻之看法表示同意。下引《毛詩釋文》校本的識語，一方面表明"宋本"中的文字對顧廣圻有特别意義，另一方面證明没有"廣圻按"的墨筆校語還是由顧氏寫的。

癸亥春正，重校宋本。宋本《園有桃篇》"'棘'俗作'蕀'同"（當以《集

韻》證之)[①],《白華篇》"一音於驕反"(可訂《六經正譌》之謬),皆一字千金矣。……澗薲又記。(卷五,第35葉左)[②]

從事例(d)到(g)可以知道,《毛詩釋文》校本所録顧廣圻的校語與《毛詩釋文校勘記》中的校語有緊密的關係。如上面所説,由於底本不同,加之校本中框外的空間十分有限,雙方的校語内容不能完全一致,所以校語的字數也有很大差别,只是從版本字句的取舍、引述的文獻、行文的論理程序等來看,兩種校語多有重複之處。最合理的結論還是兩種校語均是由同一人即顧廣圻寫的。《毛詩釋文》校本所録顧廣圻的校語不是《毛詩釋文校勘記》的直接草稿,可能是他在編寫《毛詩釋文校勘記》之時的基礎材料,或者是《毛詩釋文校勘記》編纂過程中所産生的副産物。我們既然以《毛詩注疏校勘記》和《毛詩釋文校勘記》的編纂者是同一人爲前提進行討論,通過本文的探討可以確認《毛詩釋文校勘記》的基礎部分是由顧廣圻編寫的,這就可看作阮元《十三經注疏併經典釋文校勘記》中圈識前的校語是由分校者作成之重要證據。

六、結　論

阮元《十三經注疏併經典釋文校勘記》的編纂是清代幕府代表性的學術事業。清代是幕府制度的極盛時期,學術活動的不少部分在幕府内進行[③]。我們對阮校的編纂過程進行考察,可以明確了解清代幕友在幕府學術活動中所起的作用,以及幕主和幕友的關係。通過研究者的探討,阮校的編纂情況漸漸明確起來,不過分校者撰寫校勘記的具體證據可謂缺乏。本文關注《毛詩》分校者顧廣圻的校勘工作,以他對《毛詩釋文》附加的校語爲主要資料,將之與《毛詩釋文校勘記》中的校語互相比較,從而弄清了《毛詩釋文校勘記》的基礎部分是由顧廣圻寫的。我們可以認爲《毛詩釋文》校本所録顧氏的校語就是分校者實際撰寫各經校勘記的重要證據。就參加《校勘記》編纂校勘工

① 雖然170頁所引校語將"[illegible]"作"[illegible]",顧氏在《毛詩釋文校勘記》内説:"[illegible]即[illegible]也。"(卷一,80頁上)

② 同文收録於顧廣圻,《經典釋文三十卷(校本)》,《顧千里集》,266頁。

③ 清代幕府的學術作用,參看尚小明,《學人游幕與清代學術》,北京:社會科學文獻出版社,1999。

作的學人來説,《經典釋文》校本還收録段玉裁和臧庸的校語,不過,他們的校語大多很短,我們可以利用同樣手法對段、臧兩氏的校勘工作進行分析,儘管這種工作也有學術意義,但是與顧廣圻的情況相比,能够獲得的成果無疑遜色很多。

管見所及,首先對《經典釋文》校本所録顧氏校語加以關注的近代學者就是黄焯先生(1902—1981)。他在畢生大作《經典釋文彙校》中往往引述清代諸家的校語,作爲重要參考資料,進行考辯。根據原刊本卷末附載的《引據各本目録》,他參閲九種清代校本,其中包含本文所引述的國家圖書館所藏本兩種[①]。黄氏引用不少顧氏校語,其文字與《經典釋文校勘記》往往類似,老實説,正是兩種校語間的類似性引起本文的撰寫動機。不過,黄先生對《毛詩釋文》校本所録顧氏校語和《毛詩釋文校勘記》校語的關係之看法,似乎與本文不同,因而最後對此加以考察,作爲補論。

事例(h) 《毛詩釋文校勘記》在《大雅·桑柔》"菀彼桑柔"句下,説:

> "苑彼",通志堂本、盧本"苑"作"菀"。案"菀"字是也。與《正月篇》"菀彼"同。小字本所附是"菀"字。(卷三,93頁下)

黄校則標揭"菀彼"二字,説:

> 顧云:"'苑'字非。此與《正月篇》'菀彼'同。"阮云:"小字本所附是'菀'字。"(卷七,82頁)[②]

兩種校語内容大致相同,黄先生似乎將《毛詩釋文校勘記》中"案"以下的校語,分爲兩段,認爲上段來自顧廣圻,下段來自阮元,其判斷的根據無疑是下引《毛詩釋文》校本所録的顧氏校語。

> "苑"字非。此與《正月篇》"菀彼"同。(卷七,第15葉,第9行眉下)

事例(i) 《毛詩釋文校勘記》在《鄭風·出其東門》"縞衣綦巾"句下,説:

① 黄焯,《經典釋文彙校》,300—301頁。附帶説,2006年重修排印本《經典釋文彙校》删去了《引據各本目録》,這種編輯工作令人難以理解。

② 括號内的數字表示黄校中的卷數和頁號,下同。

綦巾〇巨基反,綦反也。通志堂本、盧本"綦反也"作"蒼艾色"。案此誤改也。陸氏本云:"綦巾,巨基反,綦文也。"下三字是所載箋文。影宋本唯譌"文"字作"反"字耳,乃形相近也。後之挍者不得其故,遂取傳文"蒼艾色"三字,盡易去之。似是而實非也。(卷一,79頁上)

黄校則標揭"綦巾"二字,説:

顧廣圻云:"此當作'綦文也'。'文'誤爲'反',形相近耳。"阮云:"下三字是所載箋文。後之校者不得其故,遂取傳文'蒼艾色'三字,盡易去之。似是而實非也。"(卷五,58頁)

兩種校語内容大致相同,黄先生似乎將《毛詩釋文校勘記》中"案"以下的校語,同様分爲兩段,認爲"影宋本"以下一句來自顧廣圻,其他部分來自阮元,其判斷的根據無疑還是下引《毛詩釋文》校本所録的顧氏校語。

此當作'綦文也'。'文'誤爲'反',形相近。千里。(卷五,第26葉右,第11行眉上)

從這兩個例子來看,黄先生認爲《毛詩釋文校勘記》中的大多校語是由阮元撰寫的,顧廣圻寫作的部分不出乎《毛詩釋文》校本所録校語的範圍。從另外的角度來説,他似乎認爲《毛詩釋文》校本所録顧氏校語是《毛詩釋文校勘記》中顧氏校語的直接來源。爲了判斷這種説法的是非,下個例子值得參考。

事例(j) 《毛詩釋文校勘記》在《小雅·六月》"炰"字下,説:

炰〇徐又甫九反。通志堂本、盧本"久"作"交"。案"交"字誤也。《六經正誤》云:"'交'作'久',誤。建本作'九',尤非。"依此是作"交"者,出於毛居正之説也。其實"久"字不誤。《集韻·四十四》有云:"缹、炰,火熟也。或作炰,亦書作炰。"徐讀自爲缹字,作音,又見《韓奕篇》可互證。彼《正義》論此字詳矣。小字本所附作"久"不誤。(卷二,85頁上)

黄校則標揭"炰"一字,説:

顧云:"《五經文字·缶部》'炰,方九反,見禮經'即此。"阮云:"《六經正誤》曰:'交'作'久',誤。建本作'九',尤非。依此是作'交'者,出於毛

居正之説也。其實'久'字不誤。《集韻·四十四》有云:炰、炰,火熟之也。或作炰,亦書作炰。徐讀自爲炰字,作音,又見《韓奕篇》可互證。彼《正義》論此字詳矣。"(卷六,69頁)

顧氏校語用墨筆寫入《毛詩釋文》校本(卷六,第14葉左,第10行眉上),這條校語與黄校中的引文完全一致,卻没有寫入《毛詩釋文校勘記》。如果《毛詩釋文》校本所録顧氏校語是《毛詩釋文校勘記》中顧氏校語的直接來源的話,這種事情不會發生。黄先生認爲《毛詩釋文校勘記》中"《六經正誤》曰"以下的校語都是來自阮元。但是《毛詩釋文》校本眉下還有墨筆校語,説:

《正誤》云:"'交'作'久',誤。建本作'九',尤非。"按,毛居正,誤。

這條墨筆校語的内容與《毛詩釋文校勘記》中"《六經正誤》云云"一段很接近,黄先生卻將之認爲是由阮元撰寫的,顯然他對校語的處理含有不妥的地方。不待言阮元《毛詩釋文校勘記》的校語數量遠遠超過分校者是很不自然的事,如我們已經知道的,《毛詩釋文校勘記》和《毛詩釋文》校本的底本不同,則校語的内容之間不免産生齟齬。如此看來,從現有《毛詩釋文校勘記》中删去《毛詩釋文》校本所録顧廣圻的校語便都是阮元撰寫的校語這樣簡單的看法令人難以接受,《毛詩釋文校勘記》的大多校語還是由分校者顧廣圻撰寫的。

附記:本文是根據對中國國家圖書館所藏《經典釋文》校本的調查而撰寫的。初稿在2012年9月21日於國際漢學第十五次學術報告會(北京大學化學北樓1層國際漢學家研修基地學術報告廳)宣讀,得到與會學者的評論與高見。國家圖書館的文獻調查,由於受到國家漢辦、北京大學國際漢學家研修基地的贊助成爲可能。爲了得到兩個單位的扶助,辱承北京大學中國古文獻研究中心劉玉才教授惠予支持和傾心幫助。本人到國家圖書館之前,日本北海道大學研究生吴明熙(現博士後研究員)已在該館作了準備工作,臨録顧廣圻的大半校語。至於上海圖書館所藏本(索書號:820965—72)、復旦大學圖書館古籍閲覽室所藏本兩種(登記號:374514—23;374588—600)的調查,承蒙日本福岡教育大學鶴成久章教授的協助。在此向各位學者、各個典藏單位表示誠摯的謝意。

Gu Guangqi and the *Critical Apparatus for the Thirteen Classics*: Focusing on the *Apparatus for the Textual Explanations of the Songs*

Abstract: The compilation of the *Critical Apparatus for the Thirteen Classics and the Textual Explanations of Classics and Canons* by Ruan Yuan is a typical academic project managed by the private secretariat (*mufu*) during the Qing era. Many of the philological scholarly activities then were executed inside the private secretariats of the local governors. By examining the process of compilation of Ruan Yuan' s *Critical Apparatus*, we can specifically understand the academic roles of private secretariats and the relationship between the private secretaries and their employers. Through the past studies, the condition of Ruan Yuan' s compilation gradually became clear, most of the editorial tasks are believed to be done by his private secretaries, but there has been a lack of evidence showing they actually practiced the collative tasks.

From this point of view, the participation of Gu Guangqi, an eminent scholar of textual criticism, is to be noted. As a private secretary of Ruan Yuan, he took on collation of the *book of the Songs*, and it is fortunate that his collating comments manually added to the *Textual Explanations for the Songs* are preserved in several copies of the *Textual Explanations of Classics and Canons* with abundant handwritten collating comments of the scholars in the Qing era. With a brief survey and discussion, we can easily know that the fundamental part of the *Critical Apparatus for the Songs with commentary and subcommentary* and that of the *Critical Apparatus for the Textual Explanations of the Songs* were edited by the same person. Moreover, through a careful comparison, many similarities are observed between the collating comments of the *Critical Apparatus for the Textual Explanations of the Songs* and the manually written collating comments contained in the *Textual Explanations of the Songs* mentioned above. Since the comments of the latter was written by Gu Guangqi, then this fact can be regarded as a concrete evidence of the fact that the *Critical Apparatus for each of the Thirteen Classics* were actually edited by the private secretaries of Ruan Yuan.

關於修撰《續修四庫全書總目提要稿》的人和事
——以《橋川時雄的詩文和回憶》爲中心

李　慶

《續修四庫全書總目提要稿》的編撰和出版[①]，前後歷經了將近一個世紀，無論在中國近現代的學術、出版史上，還是近現代的中日文化史、關係史上都是一件不應忽視的事情。

1972年臺北商務印書館出版《續修四庫全書總目提要》，1993年北京中華書局出版《續修四庫全書總目提要》（經部），1996年齊魯書社影印出版了《續修四庫全書提要（稿本）》。近年中國學界更有重編《續修四庫全書總目提要》之動向，這都和上述《續修四庫全書總目提要稿》有直接或間接的關係。

關於《續修四庫全書總目提要稿》（略稱《續修提要》），已經有不少的研究。如中國的黄愛平、羅琳，日本的阿部洋、今村與志雄等，都有專門的論説。一些學者的回憶録中也有涉及（如楊樹達、孫楷第、倫明等）。當然，重點各不相同，有些地方互有出入，需要進一步研究探討。

這裹根據最近所見的資料，主要是《橋川時雄的詩文和回憶》[②]，談幾個相關的問題。

作者單位：日本金澤大學

① 這裹説的是20世紀三四十年代由日本東方文化事業總委員會主持編的《續修四庫全書總目提要稿》，而不是21世紀清華大學等正在整理編寫的《續修四庫總目提要》。

② 東京：汲古書院，2006年。以下簡稱《橋川時雄》。

一、《續修四庫全書總目提要稿》的編纂開始於何時？——兼談爲什麽王國維没有參與此事

日本東方文化事業總委員會主持編的《續修四庫全書總目提要稿》究竟開始於何時？有不同的説法。

有的學者介紹，《續修提要》的編纂是日本政府迫於英美等國的壓力，被迫退還一部分"庚子賠款"的結果，是從1928年開始的[①]。

影印本《續修四庫全書提要（稿本）》的出版説明認爲，編纂經歷了三個階段：

> 第一階段，編擬將要撰寫提要的書目。從1928年1月開始，至1931年6月結束。
>
> 第二階段，撰寫提要。從1937年7月開始，基本上是在1942年結束。個别一直延續到1945年7月。
>
> 第三階段，整理提要。整理和撰寫是交叉進行的。1938年4月開始設立"提要整理室"[②]。

和上述説法不同的，是日本學者兼作家今村與志雄。他在《〈續修四庫全書提要〉和影印本〈文字同盟〉第三卷〈解題〉補遺》一文中，根據日本所存的《東方文化事業總委員會記録》等有關資料對編撰的過程做了如下的區劃。大致而言，分爲四個階段：

> 開始時期（1925年5月至1931年）
> 改革時期（1931年至1934年）
> 發展時期（1934年至1936年）
> 考慮整理補纂時期（1937年至1942年）[③]

① 見中華書局1993年出版的《續修四庫全書總目提要》（經部上、下册）出版介紹稱："本書是我國一批專家學者1928年至1942年間編撰的一部大型書目提要工具書。"又見鮑思陶，《無愧於前修和來哲——〈續修四庫全書總目提要〉印行記》，《中國文化報》1997年4月15日。

② 《續修四庫全書提要（稿本）》，第一册，濟南：齊魯書社影印本，1996。

③ 見日本汲古書院編，《汲古》23期，68—84頁，1993。

又,《東方文化事業總委員會並北京人文科學研究所便覽》(昭和十五年,民國二十九年,公元1940年)記載:"本所的《四庫全書提要》續修事業,從大正十四年(按:"大正"爲小字,即1925年。旁有"民國"小字,未填年代)五月開始"[①]。

從有關的資料中可以看到,確立要編纂《續修提要》這一工作的時間,是在1925年。真正開始撰寫提要的時期是在1931—1939年間。

根據上述資料,筆者認爲,今村的説法或更接近實際的情況。也就是説,就確立要編纂《續修提要》這一項目的時間而言,並非是1928年,而當在1925年。

於是,就有了"爲何王國維没有參與"這樣的問題。

因爲如果確立編纂《續修提要》是在1928年,那麽,1927年去世的王國維未參與其事,是當然的。但是,如果在1925年就開始了,那麽當時和日本學界關係頗爲密切的王國維未參與,就有點出人意料。

以王國維當時和橋川等日本學者的關係,還有他的學術水準來看,他都是合適的人選。

王國維和橋川的關係較好,橋川自己説過,他曾帶他人前去見王國維[②]。從橋川參與的《文字同盟》雜誌有關的記載,1927年對王國維的紀念文字,最近又發現的王國維致橋川的信等來看,王國維和橋川的關係和參與此事的其他人相比,遠爲密切。

王國維到過日本,和當時參與此事的狩野直喜、内藤湖南等關係也好。狩野直喜認爲,讓王國維"參加東方文化總委員會的研究事業是最期待的願望"[③],而且王國維1925年已經在北京[④]。

那麽,爲什麽王國維没有參與呢?

橋川時雄在世時,日本有關人士小野忍、目加田誠在1967年、阿部洋、佐

---

① 見《橋川時雄》,182頁,又見187頁所列表格。還可參見今村與志雄,《橋川時雄年譜》,載《橋川時雄》485頁以降。今村與志雄是橋川的女婿。

②《橋川時雄》,256頁。

③《橋川時雄》,335頁。

④ 王國維1923年到北京。見趙萬里,《王静安先生年譜》,《王觀堂先生全集》所附本,臺北:文華出版公司,1982。

伯有一、三宅俊成等在1980年,先後和他談到過這一問題。他們的對話,刊載在《東方學》雜誌和有關的文章中[①]。

概括而言,情況如下:

> 當初,1923年5月,王國維到北京居住不久,橋川就結識了王國維。他希望王國維參與《續修四庫總目》這項工作。並和王國維有如下相當坦率的交談:
>
> 橋川問王國維:"先生爲何不參加(東方文化事業)總委員會?"
>
> 王國維回答:"不是啊,我是在等著想參加日本的文化事業(總委員會)的,但是,什麽音信也没有。等得不耐煩了,才去了清華學校。那裏竟給我(月薪)三百元大洋,我嚇了一跳。"[②]

可見並非王國維不想參加,開始,王國維是抱著希望的。那麽,爲什麽結果没有參與呢?

這要從中國和日本兩方面來看。東方文化事業總委員會組成時,中方11人,日方7人;而在決定人事方面實際起作用的人並不多,作爲主任的中方的柯劭忞和作爲副主任的日方的服部宇之吉當有決定權。有的日本學者認爲,日方當時主事的服部宇之吉和王國維的學風不同,他更多地把目光放在當時的"舊派"學者身上,所以没讓王國維參加[③]。

另外,也可能和日本方面一些人對王國維的印象有關。橋川談到:一些學者開始以爲被視爲"新派"的王國維當是位"戴領帶"、衣着整齐出色的绅士,结果一看,却是个仿佛鸦片和酒精中毒的、邋遢的"老头"(おじさん)。當然,橋川並不同意這一點,他解釋道,王國維或是由於妻子亡故,受到刺激才那樣的[④]。但是,這可以看到當時一些日本學者的態度。

---

① 目加田誠文,見日本東方學會《東方學》雜誌1968年35輯的《學問的回想》。阿部洋、佐伯有一、三宅俊成等的文章,見東京大學教養學部國際關係研究室刊《特定研究〈文化摩擦〉的"面談記録"》E-4,1981年3月。現二文都收入《橋川時雄》一書。但是阿部洋等的《東方文化事業總委員會北京人文科學研究所之事》一文收入《橋川時雄》一書時,文字有所删節。

②《橋川時雄》,336頁。

③《橋川時雄》,335頁。

④《橋川時雄》,251—252頁。

橋川認爲,王國維未能參與,主要是因爲中國方面主其事的柯紹忞並不想讓王參加。"如果柯劭忞想讓王國維參加的話,那是立馬可就的事。"但是"柯劭忞一次也没有叫過王國維。"[1]

那麽,爲何柯劭忞不叫王國維呢? 是否柯劭忞不認識王國維,或兩人關係不好呢? 也不是。橋川認爲,柯劭忞的孫子柯昌濟是王國維的受業弟子,他也參與了此項工作。柯劭忞不僅認識王國維,而且兩人的關係不錯[2]。

照橋川的推測,主要是柯劭忞認爲王國維的性格有點"難以伺候",就是不會苟且,也可以説是難以共事。他參加以後,這樣的項目難以協調,就什麽也幹不成了。(當然這是橋川的見解,未見證明柯劭忞本人態度的直接資料,存以備考。)

橋川自己也認爲:王國維個性較强,不太能聽别人的話,對日本人也直言以待,有時甚至會激動[3]。橋川講過這樣的一件事:胡適主持辦《國學季刊》雜誌,胡適説:辦這樣的雜誌,没有王國維的文章就没有意思了,也就是要約王國維的稿子。而王國維很固執,説,自己的文章不登在横排版的雜誌上。但《創刊號》上還是刊載了王國維的文章。後來,橋川見到王國維,問他:"(你)抗議横排,爲何到了發刊時又妥協了呢?"[4]這説明橋川和王國維關係很不錯——否則,相互之間不會這麽無顧忌地交談。同時,也可看到,他對王國維,和柯劭忞的感覺有相近之處吧。

此外,筆者認爲,還有一個原因:1927年,橋川尚未主管此事。而當橋川時雄正式主管此事時,王國維已經去世了,這樣,也就失去再斡旋的可能。

很多事情,因爲一些偶然的或個人性格上的原因,就會和某些人擦肩而過。王國維没有參與《續修提要》之事,或也是如此吧。

二、參與編纂《續修四庫全書總目提要稿》的人員

究竟有哪些人參與了《續修四庫全書總目提要稿》的編纂工作? 這在中

①《橋川時雄》,335—336頁。
②《橋川時雄》,335頁。
③《橋川時雄》,254頁。
④《橋川時雄》,254頁。

日兩國的有關資料中,説法也多有不同。

這裏主要有三個數字:

1. 臺灣商務印書館版的《續修四庫全書總目提要》,王雲五在《序》中披露,橋川曾對人説過,參與人員有85人。他又列出了兩個名單,一是根據原稿,按各部類,列出負責人的名單;另一是在《序》的敘述中,列出了24個主要編纂者的名單[①]。

2. 齊魯書社影印本的《前言》中,提供了兩組名單。

第一,在撰寫以前,確定目録等工作的人員有:

經部:江瀚、胡玉縉、徐審義、何振岱、劉培極、姜忠奎、王照、楊策、狩野直喜、安井小太郎

史部:王式通、戴錫章、江瀚、湯中、内藤虎次郎

子部:劉培極、胡玉縉、江庸、王式通、安井小太郎、胡敦復、梁鴻志、湯中

集部:王式通、戴錫章、江庸、章華、梁鴻志、何振岱、狩野直喜、内藤虎次郎

除去重複,爲17人(其中日本人3人):王式通、王照、江瀚、何振岱、劉培極、湯中、胡玉縉、胡敦復、楊策、徐審義、姜忠奎、梁鴻志、章華、戴錫章、安井小太郎、狩野直喜、内藤虎次郎。

第二,根據現存於中國科學院圖書館的實存原稿,統計出前後參與撰稿的共有71人(見齊魯書社影印《續修四庫全書提要(稿本)》的《前言》,具體名單見下文)。

也就是17加上71,總共有88人參與其事,這是國内所見的名單。

3. 在日本,今村與志雄在《〈續修四庫全書提要〉和影印本〈文字同盟〉第三卷〈解題〉補遺》中[②],根據日本文部省檔案資料中的《計劃書》等,也列出了參與編修者的名單,並且還具體列出了經史子集各部類的編纂者名單。

---

① 臺灣商務印書館版的《續修四庫全書總目提要》第一册,王雲五《序》第7頁,曰:“共有八十五名,皆爲積學之士,中尤多爲目録學者。”各部類的名單,從略。

②《汲古》23期,68—84頁。

其中，早期協助參與的人員有13人：

湯中、王照、賈思紱、江庸、胡敦復、鄭貞文、梁鴻志、楊策、王樹枏、戴錫章、劉培極、何振岱、章華。

其次，列出了編集、執筆者的名單73人（包括今村根據有關資料補入的1人：班書閣。具體名單見下文）。

對照各方的名單，多有不一致處。具體如下：

1. 早期參與確定目録的人員，今村所列的13人中，未見於中國名單的有：賈思紱、鄭貞文、王樹枏3人。

所以，通觀中日雙方的名單，參與早期確定目録的人員，共計有20人（見下文）。

2. 再看中日雙方資料中，實際參與撰寫提要和編纂的人員名單：

中國的名單有71人。而今村根據日本資料整理的名單有73人。雙方名單中，67人是相同的。這67人中，有些是異名同人的：

(a) 中方有"劉白村"而無"劉澤民"。

(b) 中方有"瞿宣穎"而無"瞿兑之"。

考劉澤民即劉汝霖，號白村。瞿宣穎和瞿兑之也是一個人。

(c) 中方有何登一，日方作何澄一。登、澄當有一誤。

(d) 中方有劉思生，日方同，但是在今村上引文中所列分類的編撰人員名單中無劉思生而有劉詩孫。當也爲同一人。

此外，雙方名單有出入的，共10人，情況如下：

(a) 影印本《續修四庫全書提要（稿本）》所列的人員中，比日本的名單多的：柯昌濟、徐世章、葉啓勳、羅福頤4人。這4人的情況如下：

柯昌濟乃柯劭忞之孫，柯氏一家，柯昌濟和柯昌泗爲兄弟。

羅福頤乃羅振玉之子，羅氏一家，還有羅繼祖（羅振玉之孫）。

徐世章，乃北洋政府總統徐世昌之弟。

葉啓勳或云是湖南葉德輝的侄子，在日本所存各部分編撰人員名單中有他的名字（見經部春秋、四書；史部河渠、目録；子部天文演算法、藝術；集部別

集、總集等類)。

他們當是參與編寫的。名字未列入現存日本的《計劃書》,或是在稿件的收集記録過程中和編輯過程中有所混淆、脱漏,或是因參與的時間在《計劃書》之後。

(b) 日方今村與志雄所列編撰人員名單中,比中國名單多出邢端、徐鴻寶、李盛鐸、姜忠奎、吴豐培、邵瑞彭等6人。

考其情況如下:

邢端,又見於今村在上文中所列的"分類編纂者"的史部方志類。

吴豐培,見於史料外記類。

姜忠奎,又見於中國名單中前期參與準備工作的人員。

上述3人當實際參與了編纂工作。

邵瑞彭,乃南社成員,爲人澹泊。1937年已經去世。

徐鴻寶,即徐森玉。

李盛鐸,和日本學界多有聯繫。

要之,對照中日雙方的名單,實際參與撰寫編纂的人員有67人加上10人,共77人。

3. 此外,在橋川的談話和其他資料中,可以考見參與這一工作的日本學者還有服部宇之吉和橋川本人[①]。橋川時雄在這個過程中,尤其是1931年開始編寫以後,實際起到了組織者的作用,而服部宇之吉當時是負責人。

綜上所述,根據中日雙方的記録,參與編纂《續修提要》的,共有95人。具體名單如下:

早期確定《續修提要》目録的人員,共20人:

中國有17人:王式通、王照、王樹枏、江瀚、何振岱、劉培極、湯中、胡玉縉、胡敦復、楊策、鄭貞文、徐審義、賈思紱、姜忠奎、梁鴻志、章華、戴錫章。

日本有3人:安井小太郎、狩野直喜、内藤虎次郎。

這前期的20人,其中有4人參與了後來解題的撰寫。

實際參與《續修提要》撰寫和編修的人員,齊魯書社影印《續修四庫全書

①《橋川時雄》,313頁。

提要(稿本)》的《前言》中,列有71人:

王式通、王孝魚、王重民、江瀚、向達、沈兆奎、吴廷燮、吴燕紹、吴承仕、何小葛、何登(一作澄)一、余紹宋、余寶齡、奉寬、尚秉和、周叔迦、柯劭忞、柯昌泗、柯昌濟、胡玉縉、茅乃文、高潤生、高觀如、班書閣、夏仁虎、夏孫桐、孫光圻、孫作雲、孫海波、孫雄、孫楷第、孫人和、孫曜、倫明、徐世章、商鴻逵、許道齡、鹿輝世、黄壽祺、張伯英、張海若、張壽林、陸會因、陳秋(金)、馮汝玠、馮承鈞、馮家昇、傅振倫、傅惜華、傅增湘、楊樹達、楊鍾羲、葉啓勳、董康、趙萬里、趙録綽、劉白村、劉思生、劉啓瑞、劉節、謝國禎、謝興堯、韓承鐸、瞿漢、瞿宣穎、譚其驤、羅振玉、羅福頤、羅繼祖、蕭璋、鐵錚

見於日本記録的:邢端、徐鴻寶、李盛鐸、姜忠奎、吴豐培、邵瑞彭6人。

這77人中,有四人:王式通、江瀚、胡玉縉、姜忠奎也參與了前面的目録確定工作,前後重複;此外,要加上橋川和服部宇之吉。

因此根據中日雙方目前發表的有關資料,參與《續修提要》編纂的總人數爲:20(前期確定目録的人數)加上77(實際參與編纂的人數),減去4(前二者中重複者)再加上2(日方的橋川和服部),總共95人。其中中國學者90人,日本學者5人。

這些學者,在近現代的中國文化史、學術史上,都有一定的成果,由此也可展現近代中國學術界和社會的一個側面。有待進一步研究。

這裏有一位學者,應當提一下,那就是胡玉縉先生。他在《續修提要》的編纂過程中,起到了非常重要的作用。這表現在:

其一,編修的起源和他撰寫的《補證》有關。

其二,他是最早參與此事者,在最初的3人中,只有他是確實的目録學、版本學專家,後來有的學者問起橋川時,橋川這樣説:他起的作用最大。

其三,面對初期進展甚慢的狀況,是他首先提出要進行改革,改變方法,採取稿件和報酬掛鈎的方法,促進了事業的開展。橋川説,1931—1932年間"《續修四庫全書目録》的做法發生了根本性的改變,重新改造了研究體制,實際上,這是胡玉縉首先提出來的"。他提出:"像現在這樣做下去的話,工作永

遠也完成不了。只是拿乾薪,真感到可恥。"[1]於是改變方法,採取取消月薪,把稿件和報酬掛鈎的方法,促進了事業的開展。更應提一下的是,他是少數真正爲了工作而不僅僅是爲稻粱謀的學者。

在1931年以後,中日關係日見緊迫。有的學者表示,自己參加這項工作,和政治無關,純粹是爲了中國文化、東方文化的研究事業。"自己是學者,因爲是學者,領取稿費是理所當然的。"但是,在這樣的氛圍中,也有例外。據橋川説:胡玉縉等二三人,認爲這樣不費力氣寫的東西,"不要稿費",儘管不要稿費,卻還提供了不少稿件[2]。

到1937年以後,胡玉縉就離開北京回蘇州老家了。關於這方面的原因,尚無確切資料。是否和中日之間的關係惡化有關呢? 筆者現在尚未細察,列此待考。

還有,有的資料中,説張元濟先生也參與了編纂,這恐怕有誤[3]。

三、關於經費和稿酬的情況

1.《續修提要》的經費來源。

説法各有不同。一種説法,是日本迫於各國的壓力,用退回的庚子賠款來支付的[4]。也就是説,這項工作是用日本退回的庚子賠款,或主要是用賠款進行的。

第二種説法,是橋川時雄"出資"[5]。

先看庚子賠款退款説。這當然有一定根據。1925年日本確立了"對支特別會計法",由此資金設立了東方文化事業總委員會。其中一部分,就是編纂《續修提要》。

---

① 見《橋川時雄》,309頁。

② 見《橋川時雄》,310–314頁。

③ 此説見《河北師範大學學報》電子版232期(2009年3月5日)。

④ 見前述羅琳,《續修四庫全書提要(稿本)》出版説明。又鮑思陶認爲:"直到本世紀20年代,日本政府迫於國内外壓力,決定比照英美等國先例,退還部分'庚子賠款',用於中國文化事業。這才基本確定了《續修四庫全書總目提要》纂修經費、組織、人員等事項,宣告了纂修工作正式實施。"見前引文。

⑤《橋川時雄》,309頁。

然而再思考一下，在1937年以前，這或有一定的根據，但是，如前所述，《續修提要》的大部分，是在1937年以後撰寫的。抗戰一開，中國就斷絶了對日的庚子賠款。這以後的支出，當然也可能用以前的剩餘款，但恐怕無法維持到1945年。

再看橋川"出資"説。

在《橋川時雄》一書收羅的資料中，有幾個地方，可以看出資金的來源情況。

該書在影印的《收支表》原件中，1944年，收入項有"政府助成金"(4萬元)。還有完全是由橋川個人或通過個人的活動募集的收入："總務委員橋川氏返還俸給"，"新修四庫刊行會補助金"等項目，總額達政府資金的5倍(19萬零3百元，其中橋川返還額爲7萬5千元)[①]。

1946年，橋川回國後在給當時日本的外務大臣吉田茂的《報告書》中所附的清單中，明確地列出了有關收入支出情況，橋川自己毫不掩飾這一點。清單中列有1944年和1945年的收入(見圖1[②])：

東方文化事業総委員会最近一年六ケ月間の収支清算書
昭和十九年四月一日より同二十年九月三十日に至る

収入の部

項目	金額		備考
前年度繰越金	一、一三三	三三	昭和十九年三月末余剰金
政府補助金	四〇、〇〇〇	〇〇	昭和十九年一月九日収入
橋川委員俸給返還	一五、〇〇〇	〇〇	昭和十九年一月より二十年三月 毎月一、〇〇〇円の十五ヶ月分
同　上	七五、〇〇〇	〇〇	昭和二十年四月より同年八月に至る毎月一五、〇〇〇円の五ヶ月分
破損什器出售	四、〇〇〇	〇〇	昭和十九年六月破損タイプライター四台
本会出版書売価	七、五〇〇	〇〇	昭和十九年九月
什器貸出金	三、六〇〇	〇〇	華北綜研にタイプ二台貸与
四庫提要刊行会補助	一〇〇、〇〇〇	〇〇	昭和十九年九月収入塩沢公使の寄贈金なり
四庫提要刊行会補助	四〇、〇〇〇	〇〇	昭和二十年三月収入橋川委員の微募資金なり
屑鉄出售	二三、五〇〇	〇〇	昭和二十年六月二十一日
タイプ二台出售	一〇〇、〇〇〇	〇〇	華北綜研に出售昭和二十年七月二十日
募　款	一〇六、六六六	〇〇	昭和二十年八月三十一日収入橋川委員売書及び友人よ

圖1 《報告書》所附清單

1944年的收入資金，"四庫刊行會補助金"條下，列有兩項：一是"鹽澤公使的捐贈"10萬元；一是"橋川委員的徵募資金"4萬元。

在1945年的資金中，又有"橋川委員的徵募資金"4萬元。

也就是説，在1944年到

①《橋川時雄》，202頁。

②《橋川時雄》，222頁。

1945年,橋川退還的個人工資、補助金15萬元,還有4萬元募集的資金,共19萬元。

這對於保存《續修提要》稿和支付一部分的撰寫資金,是起到了相當作用的。

所以,説橋川"出資",也有一定道理。

要之,筆者認爲,《續修四庫全書總目提要稿》編纂的資金,在1931年到1936年間,或主要是"庚子賠款",但1937年到1942年的資金來源,有所變化,或許是在日本政府對中國經營經費中支出。1943年以後,情況就更多樣化,其中有橋川個人的貢獻,這也應當實事求是地予以肯定。當然,具體情況可進一步研究。

2. 稿酬問題。

撰寫《提要》的稿酬,究竟是多少?這在有些著述中也有議論。公開的記録顯示,每份提要稿酬15圓[①]。

但是實際情況,在不同階段也不同,而且是分等級的。

最初的三人,柯劭忞、胡玉縉、江瀚,月薪100圓以外,著録提要一篇稿費30圓,存目提要一篇20圓。

稍後的倫明、楊鍾羲等,没有月薪,稿費也同此例。到1932年以後,橋川時雄自己四出聯繫的人,稿費有所降低。最低的爲2圓5角,最高的爲30圓,由橋川根據情況決定。這和前面的情況相比,是大爲減少了[②]。

但是,根據《30年代清華大學手册》,1931年國立清華大學規定:教授月薪300圓至500圓,而且每位教授可以擁有一棟新住宅;講師月薪爲200圓至300圓,教員月薪爲100圓至200圓,助教月薪爲80圓至140圓;學校行政職員月薪爲30圓至100圓,工人(勤雜工)月薪9圓至25圓。所以在當時,這筆稿費也是一個不小的數字[③]。

---

① 見1945年橋川時雄回國以後,給日本外務大臣吉田茂的《報告書》。(《橋川時雄》,216頁)

②《橋川時雄》,313—314頁。

③ 轉引自百度網上資料。又根據陳明遠先生《文化人的經濟生活》(上海:文匯出版社,2005)一書的資料:1930—1936年大米每石10圓左右(當時1石=160市斤),合每斤6分2釐,豬肉每斤2角錢,白糖每斤1角錢,食鹽每斤2—5分錢,植物油每斤1角5分錢,雞蛋每斤2角錢。飯店的客飯價錢,(轉下頁)

所以,《續修提要》的稿費,和當時中國的物價相比,是相當高的。這也許就是到了1942年,編撰工作已經結束,但還是不斷有人陸續寫來的原因之所在。

四、《續修提要》的收書總數和刊行出版經過

1.《續修提要》到底收録了多少部書?

有不同説法:

阿部洋説:"其間作成的《續修提要》約達五萬部,其中油印的達二萬部。"①

而今村説35265種,這是橋川和沈兼士交接時所寫的數字②。

中國學者提供的數字,一是黄愛平説:31000多種③。二是鮑思陶説:全書共收書32960餘種④。

這些數字,當都有其根據。問題是原稿在流布過程中有無缺失或散佚,這或許值得繼續關注。

此外,經部究竟有多少種,也説法不同:

今村提出的的數字是4861部,後1942年又增30部,則總數爲4891部。

但是,《橋川時雄》一書所載的統計表中則爲3878部。根據有關記載。1942年經部已經完成,這説明,編纂是在不斷進行的。

此外,1993年中華書局出版《續修四庫全書總目提要》經部(上、下册),有

(接上頁)30年代北平一份西餐大菜套餐爲5角—1圓2角錢。速食麵條,30年代一碗光面4分錢。信件的郵資,30年代國内郵簡3—4分錢。再有,據《上海解放前後物價資料彙編》和《上海工人運動史》披露:30年代的北平,1圓可買6斤好豬肉。40個豬肉餃子、兩碗小米粥、外加一盤白糖,2角2分錢。在重慶,1936年,大米1斤2分5釐,100斤2圓5角錢。甘肅農村,抗戰前7年,百斤小麥3圓至5圓。漢口方面,1930年,每百斤麻油和雞蛋的價格約爲20圓,每斤棉花和豬肉約爲3角錢,1斤鯉魚不到5分錢,1斤煤油的零售價則長期保持在1角—1角5分之間。

①《東方文化事業總委員會北京人文科學研究所之事》,見《橋川時雄》,277頁。

② 今村與志雄,《〈續修四庫全書提要〉和影印本〈文字同盟〉第三卷〈解題〉補遺》,《汲古》23期,277頁。

③ 黄愛平,《四庫全書纂修研究》,北京:中國人民大學出版社,1989。此資料轉引自今村與志雄,《〈續修四庫全書提要〉和影印本〈文字同盟〉第三卷〈解題〉補遺》,《汲古》23期。

④ 鮑思陶,《無愧於前修和來哲——〈續修四庫全書總目提要〉印行記》。

關的説明曰：本書是我國一批專家學者1928年至1942年間編撰的一部大型書目提要工具書，共著録1928種，範圍是《四庫》未收、乾隆至20世紀30年代新出書。這和上述的總數字的關係，也還没有完全解決。有待進一步研究。

2.《續修提要》當時爲何没有刊行出版？

據橋川説，《續修提要》在1942年就已經基本告成了。既然如此，那麽，爲何没有刊行出版呢？

根據橋川的説法：當時對已經收到的原稿是進行過處理的。現存有整理過的原稿，還有按照四部排列印成的油印稿，可以證明這一點。

那麽，是否當時没有出版的計劃呢？根據橋川的説法，是有的，可能打成了紙型，然而因爲戰争，備用的紙張全部被炸成灰燼。

另一方面，作爲30年代到40年代整理的結果，橋川曾把初稿油印後，散發給一些專家。他在1945年回到日本後，就加以收羅。然後，他把收集到的資料給了當時京都大學的平岡武夫[①]。平岡曾在中國留學，和中國的學界，比如顧頡剛等有聯繫[②]。他在訪問臺北時，把《續修提要》油印稿本的事情告訴了臺灣政治大學的王夢鷗，又告訴了王雲五，得到王雲五的支持。直到1972年，臺灣"中研院"在平岡武夫先生的支持下才刊行了工作本。他們印出的僅1萬多種，爲全部的三分之一左右。這些稿子，是經過一些整理的暫定本，和原稿有出入。這應當重視[③]。

此後，大陸影印出版了《續修四庫全書提要》(稿本)，關於這方面的情況，如上所列，有關專家已經多有介紹，不贅。而從影印本的情況看，筆者覺得國内所存的稿子，實際有三類情況：一類是謄清稿；一類是油印稿；一類是原稿。對於這三類稿子，是否應當稍加區别呢？此外，據筆者所知，橋川還有零星的有關《續修四庫全書總目提要》的文字，有關的研究者或可再加注意。

① 關於平岡先生的生平，可參見拙著《日本漢學史》第三部第六編第七章，上海：上海外語教育出版社，2004。又，新版，上海：上海人民出版社，2010。

② 平岡武夫譯，《古史辨自序》日文本(日文书名《ある歴史家の生い立ち》)所附《回憶顧頡剛先生》，東京：岩波書店，1987。又筆者曾造訪過平岡先生，他也和筆者談到過和顧家的關係。

③ 見前引王雲五，《續修四庫全書總目提要》序。

總之,這部著作,中國日本兩國共90多名學者參與了編纂,前後經歷了將近90年的歷程,在中國和日本的近當代學術界引起了各種波紋,對中國古代文獻各方面的研究,有著相當的影響。但還有一些問題尚未清楚,因此,對此加以關注和研究,是有必要的。

2011年末到2012年初草

2012年4—5月修改

On the compilation of *Xuxiu Siku Quanshu Zongmu Tiyao Gao*

Abstract: This essay is a further study on the relations and situations of the compilation of *Xuxiu Siku Quanshu Zongmu Tiyao Gao* 續修四庫全書總目提要稿. Based on the recently found archive and new data, this study focused on the procedure and process of the compilation of this book, further exposed the source of funding and participants, corrected the previous errors about the process of this book, provided a new list of names of participants, on those events and personnel (for example: Wang Guowei 王國維, Hu Yujin 胡玉縉 etc.) are also discussed.

漢學人物

【編者按】李福清(1932—2012),俄羅斯著名漢學家,曾任俄羅斯科學院通訊院士、俄羅斯科學院高爾基世界文學研究所首席研究員。其研究横跨中國神話、民間文學、古典小説、戲曲、年畫等學術領域,著述宏富,已出版中文著作及編著有《中國古典文學研究在蘇聯》(1987)、《中國神話故事論集》(1988)、《蘇聯藏中國民間年畫珍品集》(1990)、《漢文古小説論衡》(1992)、《海外孤本晚明戲劇選集三種》(1993)、《李福清論中國古典小説》(1997)、《關公傳説與三國演義》(1997)、《三國演義與民間文學傳統》(1997)、《神話與鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》(2001)、《古典小説與傳説(李福清漢學論集)》(2003)、《東干民間故事傳説集》(2011)等。其治學具有兩個鮮明特點,一爲注重原始資料的調查和搜集,二爲注重書面文學與口頭文學及民俗藝術的交叉研究。值得一提的是,李福清先生曾於1965—1966年在北京大學訪學進修。本刊推出一組紀念李福清先生的專題文章,既是爲了表彰其對中國文學和文化的卓越貢獻,另一方面也是爲了紀念他與北京大學的學術因緣。

憶

劉世德

名　字

有一次,李福清、陳毓羆和我三人在文學所會客室聊天。

那時,他的名字不叫李福清,而是叫“李福親”。

作者單位:中國社會科學院文學研究所

毓羆兄説,這個名字聽起來不順,改一改罷。

李福清問,你們看,改叫什麽好?

我説,叫"親"字的人不多,不如改叫"李福清",怎樣?

毓羆兄説,好。

李福清愉快地接受了。從此,他就改叫"李福清"了。

校 旗

有一次,李福清來舍下作客。妻特意下廚,爲他做了幾道菜。由於事先瞭解到他有猶太人的血統,在飲食上有很多禁忌,所以儘可能地加以避免。

飯後,他讚不絶口,連説:人好,菜好!

他拿出莫斯科大學的一面三角形的小校旗,作爲禮物,贈給我們,一面説:臨行匆忙,忘了帶像樣的禮物。一面小小的校旗,只是表示我的謝意,用中國話説,叫做"不成敬意",請笑納。

至今,那面校旗還放置在書櫃裏。見到它,我就想起了李福清的那張帶笑的臉。

編 委

打開中華書局出版的《古本小説叢刊》,就可以看見一張編委會的名單。其中列有李福清的名字。當我們當面送上聘書的時候,他很高興説,我一定盡到我作爲編委的責任。

他實現了他的諾言。

他到過西歐一些國家的圖書館。他搜集了許多關於中國古代小説的寶貴的資料。有的是縮微膠卷,有的是照片。他無私地交給了我們,希望能對《古本小説叢刊》有所幫助。

收録在《古本小説叢刊》第19輯的德國德累斯登薩克森州圖書館藏《忠義水滸傳》殘本就是由他提供的。

秋　江

當年，戈爾巴喬夫來中國訪問時，他擔任戈爾巴喬夫的顧問和翻譯。在前幾天，他和我通了電話，説在這個期間，公事繁忙，抽不出時間和我見面，請我原諒他的失禮。

有一天，半夜裏兩三點鐘，我已睡熟。忽然電話鈴聲把我吵醒。拿起話筒，竟是李福清打來的。他連聲道歉，説是事情緊急，務必請我幫他一點忙。我問，什麽事？他急急地説：明天，中方要招待戈爾巴喬夫看一場京劇，劇名叫做“秋江”。他向我提出了一連串的問題，要求幫他查一下：“秋江”二字是什麽含義？劇中演的是什麽故事？哪個朝代的事？劇中的主角叫什麽名字，是什麽身份？這個戲有什麽特色？

好朋友的忙不能不幫。我帶著睡意告訴他，不用查，可以立刻給出答案。於是我一一地作了詳細的解説。他表示滿意，説了兩聲“謝謝”，匆匆地掛斷了電話。

我不禁對他的認真負責的工作態度表示佩服。然而，接下去，我卻失眠了。

紅樓夢

二十五年前，李福清寫信給陳毓羆兄和我，説他在列寧格勒發現了一部《紅樓夢》抄本。這部抄本，紅學界後來有人稱之爲“列藏本”。“列”是指“列寧格勒”。而我則認爲，列寧格勒後已改名聖彼得堡，不宜再沿用舊名，因此建議改稱“彼本”。李福清在信中建議由他所在的研究所和我們所在的中國社會科學院文學研究所聯合編輯、影印出版這個抄本。陳兄和我深表贊同，即向當時的文學所領導作了彙報。但久久没有下文。原因其實很簡單。此事涉及國際關係，而當時中蘇關係尚未解凍，我輩心存顧慮，又無權、無機會向更高的領導層請示，也没有任何一家出版社會接受我們的意見，敢於承諾印行此書。此事遂不了了之，我們也不便向李福清細説其中的原委，辜負了李福清的一番好意。

後來，此事輾轉到了别人手裏。最終由李一氓同志拍板，派馮其庸、周汝昌、李侃三人出國接洽，並由中華書局影印、出版了這個抄本。

畢生獻身漢學　功名永垂史册
——緬懷李福清院士

李明濱

剛度過八十華誕不久的老友李福清(Б.Л.Рифтин)10月3日離别了人世，消息從莫斯科傳來，使我們感到十分震驚。今天，我們只能强忍悲痛在北京俄羅斯文化中心舉行追思會以緬懷他，紀念他一生的豐功偉績。

俄羅斯中國文學研究史上的三個里程碑之一

李福清院士的貢獻巨大，他繼承了前輩，開展漢學研究，是俄羅斯中國文學研究史上的三個里程碑之一。

回顧歷史，中國文學傳入俄羅斯的時間，當從18世紀上半葉算起，有案可查的是作家諾維科夫(1744—1794)主辦的兩家雜誌(《雄蜂》和《愛説閒話的人》)和科澤爾斯基(1728—1794)主持的一本雜誌，時常發表中國文章的譯文。尤其刊載作家馮維辛從法文轉譯的《大學》，漢學家列昂季耶夫譯自中文的《易經》、《大學》(1780)、《中庸》(1784)等書的選段和童蒙讀物《三字經》(1779)。

具有標誌意義的是1832年出現了章回小説《好逑傳》的首次俄譯本。同年出了兩種版本，一爲譯自中文、登載於普希金創始的文藝集刊《北國之花》

作者單位：北京大學俄語系、俄羅斯文化研究所

(1832);一爲轉譯自法文的單行本。1835年,漢學家列昂季耶夫在其中篇小説《旅行者》中轉述了《西廂記》的劇情。但這些文學作品的出現僅“偶爾爲之”,與比丘林所完成大批典籍的俄譯相比,實在不明顯。

比丘林(1777—1853)完成了大量中國文化典籍的翻譯,内容包括歷史、地理、哲學、政治體制、社會律法以及部分語言文學,後來編成12卷文集。他做的工作屬於中國國情的綜合調研,從而完成了俄國漢學奠基人的使命。因而可以説,從18世紀至19世紀上半葉營建的是俄羅斯漢學的總體學科。

作爲俄國漢學的分支學科——中國文學翻譯和研究,遲至19世紀下半葉才凸顯出來。其標誌是這門課程在19世紀末進入高校(先是喀山大學,後爲聖彼得堡大學),並出版第一部中國文學史(瓦西里耶夫著《中國文學史綱要》,1880),爲俄國開創了兩項中國文學研究的“世界第一”。

此後,俄國的中國文學研究歷程,出現了三個里程碑式的人物:王西里、阿翰林和李福清。他們分别代表19世紀下半葉、20世紀上半葉和20世紀下半葉俄蘇研究中國文學的最高成就。

瓦西里耶夫(В. П. Васильев,1818—1900),中名王西里,在喀山大學首開中國文學課,著成《中國文學史綱要》,編譯多卷中國文學作品讀本,成爲文學學科的創始人,他本人也成爲俄羅斯科學院第一位中國文學學科的院士(1886)。

20世紀上半葉,阿列克謝耶夫院士(В. М. Алексеев,1881—1951,尊稱阿翰林)從翻譯古詩起步,譯成《詩品》、《文賦》、《聊齋志異》,研究古典詩學,並且採用比較分析的方法,最早寫出論《詩品》的專著。成爲中西比較詩學研究的先驅。專著在1916年出版。它可能是世界(包括中國)首部論《詩品》的著作(王元化語)。阿氏本人於1926年被北京圖書館聘爲英、德、法、俄、日五國各僅一名的“通訊館員”。在其推動下,形成了俄羅斯漢學學派。他爲文學研究的全面開拓和均衡發展準備了條件。

20世紀下半葉迎來了漢學總體學科和文學分支的全面發展,走向輝煌。俄國研究中國文學的專家學者人才輩出,燦若星辰,李福清便是其中的皎皎者。

在文學研究内又細分出神話、民間文學、古詩和現代詩、小説、戲劇和文學理論諸門類,且已產生各自的代表人物。文學研究成果遍佈中國文學各領

域。其中有足夠水準的專著,在100部以上。

此時俄羅斯已造就一支强大的漢學隊伍,僅計副博士以上有612人,其中文學研究者145人,占總數的1/4。文學研究和評論出現過兩波熱潮。第一波在50年代,譯介中國古典文學和現代文學的主要作品,編成俄譯本《中國文學叢書》40種。第二波在80年代,主要翻譯當代文學,包括小説和詩歌。

廣受中國學界認可和讚譽的漢學家

李福清院士的學術成就廣受中國學界的認可和讚譽。2008年5月29日晉升爲俄羅斯科學院院士的李福清,是俄國史上專以研究中國文學榮膺院士的第三人。

李福清(Б. Л. Рифтин ,1932—2012)係科學院世界文學研究所主任研究員,莫斯科人文大學教授。迄今已用俄、中、英、德、日、韓、越等種文字發表論著255篇(部)以上,學術成就傑出。他在2003年12月22日接受了中國政府教育部授予的"中國語言文化友誼獎"。這是授予國外最爲傑出的漢語教育工作者和漢語語言文化研究者的專門獎項。他是俄羅斯第一位獲此殊榮的人。

李福清1952年開始發表漢學論文,1955年畢業於列寧格勒大學,入科學院工作。他從民間文學開始,逐步擴展研究領域至俗文學、古典文學、中國傳統文化。發表過一系列論著,其中主要著作《萬里長城的傳説與中國民間文學的體裁問題》、《中國的講史演義與民間文學傳統——論三國故事的口頭和書面異體》、《從神話到章回小説》業已全譯或部分譯成中文。還有直接出版的中文著作《中國神話故事論集》、《李福清論中國古典小説》、《關公傳説與三國演義》、《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》(社會科學出版社的增訂本改題爲《神話與鬼話》)。

在專著以外,還有數量巨大的文章。近期出版的中文本《古典小説與傳説(李福清漢學論集)》(中華書局,2003)是從他的文章和著作選編出來的,篇目經作者親自審定,可説是他的著作代表。

李福清研究中國文學的成就,主要可以概括爲四個方面:

一、中國文學的各個領域,從古典文學到現當代文學,乃至整個中國文學的研究,都廣有建樹。包括翻譯、介紹、輯録、評論和闡釋,他對中國文學的理

解是創造性的，用比較的方式來分析中國小説，角度獨特，提法新穎，很有内容。作家王蒙稱讚李福清對中國古典小説的傳統技巧在當代小説中的運用，分析得細緻精當，有些議論則發前人所未發，甚至超過了中國同行。

二、中國民間文學和俗文學，始終是他研究的一個重點，爲不斷探索和闡明的對象，成績尤顯突出。他所涉及的領域，有些在我國的同行中也頗感生疏。著名民間文藝學家鍾敬文教授認爲，李福清提出許多民間文藝學上的問題，有的在中國民間文藝學者或不曾想到，或未曾涉及，可説已成爲他獨特的一家之言了。

三、對臺灣原住民文化的研究，把它同大陸各族文化作比較分析。這使李福清近期在研究工作上更爲辛苦，因而在成績方面也更上了一層樓。他本來對臺灣原住民並不瞭解，在60歲之後還不辭辛苦到當地去做田野調查，深入布農族等少數民族地區訪問、採録，搜集到大量素材，仔細整理，反復對比和分析研究，取得了超越前人的巨大成就，也超越了以往的研究路子，不僅僅依靠書本和典籍的資料，而着重田野調查，這正是他有别於當代其他俄國漢學家而獨樹一幟的重要標誌，也是他繼承前輩導師阿翰林深入實地調研的優良傳統的體現。

四、中國民間藝術研究。他非常熟悉中國民間藝術，研究卓有成效，不僅在論著中大量引用歷代民間藝術，包括石刻、畫像磚、墓雕、壁畫、帛畫、神像、戲劇道具、各種插圖等，而且着重搜集並整理中國年畫資料，開展專題研究。他搜集中國歷代年畫的範圍不但有俄國的，而且遍及日、德、英以及捷克、丹麥等國家，重點在中國已失傳的年畫，所獲的種類和數量也是驚人的。艱苦的勞作造就了他敏鋭和準確的鑒别力，所編《蘇聯藏中國民間年畫珍品集》就是從5000多幅舊年畫中挑選出來的200幅在我國已失傳的珍品，最能説明他在年畫研究上的功力。如今該書已在世界各國受到重視和珍藏，天津的中國年畫博物館盛情邀請他當顧問，臺灣基隆的民間藝術博物館擬延聘他去當館長。李福清在年畫研究上繼承了阿翰林的傳統，並且在許多方面有了創新。

發現多種流失古籍的“西行者”

李福清院士曾經對我説，他的學術生涯可以寫成一部《一個俄國漢學家

的西遊記》。記兩件事:一是在海外宣傳中國文化,一是考察西方還保存著多少中國已失傳了的古籍。

李氏陸續發表多篇文章披露考察的成績。比如《〈紅樓夢〉前所未聞的抄本》(與孟列夫合寫,1964)、《中文抄本、刻本尋訪記》(1965)、《蘇聯漢學圖書館藏的中國章回小説》(1983)、《紅樓夢年畫在蘇聯》(1986)、《奥地利國家圖書館所藏漢文珍本目録》(1992)、《海外孤本晚明戲劇選集三種》(1993)、《小説〈姑妄言〉抄本之發現》(1997)。

其中《紅樓夢》抄本經多位我國紅學家確認,曾做過該書11種古抄本的匯校本《石頭記會真》的紅學家周汝昌前往列寧格勒做實地鑒定,認爲是我國國内迄今未見的新本。《姑妄言》也經劉世德、陳慶浩、王秋桂等專家認定是國内早已散失的孤本。具體事例,現舉其大者分述如下:

(一) 罕見的抄本《石頭記》在列寧格勒發現

1964年俄國漢學家孟列夫、李福清以《〈紅樓夢〉前所未聞的抄本》(載莫斯科《亞非人民》1964年第5期)一文公佈了蘇聯科學院東方學研究所列寧格勒分所所藏《石頭記》清代抄本的信息。

1984年12月,中國藝術研究院紅樓夢研究所派出馮其庸、周汝昌、李侃三位專家前往考察。據專家所見:

此《石頭記》抄本共35册,綫裝,有包角。抄本用的紙張是清代常見的竹紙。紙色淺米黄,紙質似不夠薄浄光潔,比起"甲戌本""乙卯本""庚辰本"等乾隆抄本的紙質和黄脆程度來,似都顯得"新"一點,紙質也較粗糙。

這個抄本的底本是屬於脂硯齋評本,這是無可懷疑的。

專家認定:

> 此抄本抄定年代……爲乾隆末年至道光初年,或者在嘉慶年間最爲可能(公元1796—1820年)。
>
> 《石頭記》抄本,20年代始,我國續有發現,至今屈指已得11種,如今又添一種,實爲紅學界之盛事!

當年中華書局曾影印出版過,如今國家圖書館出版社決定作爲精品圖書重新影印出版。

(二)《姑妄言》抄本在莫斯科發現

1964年,李福清在列寧圖書館(蘇聯最大的國家圖書館)抄本部,意外發現了康·安·斯卡奇科夫(1821—1883)收藏的《姑妄言》小説抄本。

斯卡奇科夫的中國書籍,大部分是他1848—1859年在北京搜集的。回俄國後,外交部又派他到新疆當駐塔爾巴哈臺的領事。到新疆時,他特别注意當地的歷史資料,購買了不少舊書與抄本,他收藏有34種新疆歷史抄本(其中多半從未刊行)和11種未刊行的新疆地圖。

斯卡奇科夫大量搜集各種文學作品,小説方面除了著名的四大奇書之外,還有一些較罕見的作品,有的版本在孫楷第《中國通俗小説書目》及大塚秀高《增補中國通俗小説書目》中也未著録,如三槐堂本《繡像飛龍全傳》、孔耕書屋本《增訂精忠演義》等;有的版本在海外較少見,如《三分夢全傳》(道光十五年版)、《蓮子瓶全傳》(道光二十二年版)、《海公大紅袍全傳》(道光十三年版)、《娱樂醒目編》(咸豐二年刊)等等。1848年到北京的斯卡奇科夫買的大多是道光時期的小説版本,他也許是打算較全面地搜集各種小説,所以得到《姑妄言》抄本不是偶然的(其他小説都是刻本)。

1966年,李福清發表一篇長文《中國文學各種目録補遺》,補充孫楷第《中國通俗小説書目》及各種俗文學目録,第一次著録了在列寧圖書館發現的《姑妄言》手抄本。文中介紹:

> 《姑妄言》是章回小説,作者爲三韓曹去晶,有1730年(雍正八年)自序,林純翁總評,分二十四卷。李氏當時查孫楷第的《中國通俗小説書目》和其他書,均未見著録。曾與孫楷第通信時,提到這本書,孫回答説從未見過,並疑爲韓國人用中文寫的作品。其實"三韓"是中國的一個縣名,清代屬熱河省,《姑妄言》作者是三韓縣的漢族人。李氏云他可惜多年都查不到關於曹去晶和《姑妄言》的材料。

此後,李福清多年追蹤抄本的其他綫索,對比各種資料目録:

1984年大塚秀高教授編印《中國通俗小説改訂稿》,記録《姑妄言》只寫"? 卷? 回,周越然舊藏"。1987年增補時,著録的仍是周越然舊藏的"素紙精抄本,存第四十至四十二回"。這個殘抄本不知去向。1990年北京吴曉鈴教

授、法國陳慶浩教授都告訴李福清,上海學會有它的鉛印本。陳慶浩則早已從李氏1966年發表的文章得知李氏在莫斯科發現了《姑妄言》較完整的舊抄本。1990年中國文聯出版公司出版的《中國通俗小説總目提要》據周越然《孤本小説十種》著録了上海優生學會鉛印殘本,但未見該書;1993年北京出版的《中國古代小説全書》才首度介紹該殘本的内容和居士山人寫的大意,疑是明末清初作品,並説:"清代禁書諸録及諸家藏書目均未著録,故無法確考其成書時代及作者。"他們也聽説"前蘇聯藏此書之全帙,抄本二十四册",但因未見1966年李文,不知莫斯科所藏抄本有作者曹去晶的名字,也有1730年的作者自序,它肯定不是明末清初之作,而是雍正時期的小説。

1993年李福清會同臺灣清華大學王秋桂與俄羅斯國家圖書館館長商討決定在臺灣出版的《思無邪匯寶》叢書中收入《姑妄言》,作爲排印本出版(1997)。

從俄國斯卡奇科夫在北京開始大量搜購中國古書及舊抄本,迄今已150年。現在《姑妄言》小説抄本才第一次在中國問世,這也是臺灣與俄羅斯第一次合作出版的一本書。

中俄友誼和文化交流的使者

我同李福清交往數十年,讀過不少他惠贈的著作,深感其研究方法獨具特色。他運用俄羅斯文學文化理論,乃至歐洲的文學理論來研究中國文學,尤其是將俄國的歷史詩學理論、系統研究和比較分析的方法引進到中國文學研究之中,尋找到一條適合於研究中國文學和文化的路子。這是他作爲第三個里程碑的標誌,也是他超越前輩的創新之點,自然使他的研究別開生面,當然也爲我們的學術研究提供了經驗,可資借鑒。

在我國學者中,首先指出李福清的創新具有方法論意義的,是中國社會科學院文學研究所研究員馬昌儀先生。她於1984年寫的評李氏關於孟姜女故事的論文中,提出了一個新的命題,即李氏把俄羅斯的文學理論引進到中國文學研究之中,從而找到了一條適合研究中國文學的路子。這一發現非同凡響,不但引起了前輩學者鍾敬文對李氏的驚奇和讚賞,而且也得到了李氏本人的認同——他在2008年當選院士之前提供的學術界評論他的資料中,外

國學者僅有馬昌儀的這篇文章入選,足見李福清對此文之重視。

實際上,李福清的研究反映了俄國在比較文學研究中既不同於法國學派、也不同於美國學派的一種新觀點。他們認爲,在研究國與國之間的文學的關係時,唯有俄國的歷史詩學理論才是行得通的、正確的理論。李福清正是運用了日爾蒙斯基的歷史詩學理論和他的導師契切羅夫的系統研究方法,才使他的中國文學研究别開生面,從而成爲當代世界漢學研究俄國學派的一個代表。

李福清院士畢生致力於中國文化研究和中俄文化交流,創造了輝煌的業績,博得了中國同行的尊敬,不但得到前輩學者、權威專家鄭振鐸、何其芳、顧頡剛、鍾敬文、季羡林的認可和表揚,而且得到許多同輩學人的讚譽,包括古典文學、近現代文學、民間文藝學和文藝理論各個領域的著名學者,有北大中文系教授段寶林,全國文聯研究員劉錫誠,中國社科院文學所研究員陳毓羆、馬昌儀,民族文學所榮譽學部委員劉魁立,國家圖書館副館長田大畏,商務印書館編審潘安榮,中華書局編審柴劍虹,作家王蒙、馮驥才,還有華裔法國學者陳慶浩,臺灣清華大學教授王秋桂、胡萬川先生等。

他的經歷正如蘇聯漢學家阿翰林曾經説的:研究外國文化的人,如若能得到對象國的認可,那就是莫大的榮幸。

李福清院士熱愛中國和中國文化,爲研究和傳播中國文化付出了畢生的心力。無論作爲個人幾十年的老友,還是作爲中國人民的朋友,他都值得我們永遠的紀念。

附記:本文中部分資料史實曾見於拙著《中國文學在俄蘇》(花城出版社,1990)和《俄羅斯漢學史》(大象出版社,2008)中的現當代部分,和《中國文學俄羅斯傳播史》(學苑出版社,2010)書内,恕不一一注明。

2012年10月15日

沉痛悼念李福清院士

段寶林

李福清院士不幸去世了,這是國際"漢學—中國學"界不可彌補的巨大損失,令人十分悲慟。

今年7月20日,我在莫斯科到他家去看望他,給他頒發東西方藝術家協會的"終身成就獎",並且帶去了會長婁德平先生的題詞:"成就非凡,名揚世界!"這對他是非常合適的評價,也是客觀的事實。這個評價,他當之無愧。我給他帶去了不少中藥和氣功、按摩的材料,希望他能夠康復起來,没有想到他這麽快就離開了我們。他是永遠使人懷念的我們最好的朋友和同志。

記得1996年,在丹麥哥本哈根大學召開的"中國現代口頭文學國際研討會"上,李福清是被大會安排的第一位演講的重要學者,這反映了國際"漢學—中國學"界對他的崇高評價,他確實是國際上研究中國民間文學的著名大家,德高望重,成果輝煌,令人敬仰。最令人感動的是,他在演講時説的第一句話就是:"今天非常高興,在座的有我的兩位老師,一位是我的漢語老師司格林教授;一位是我的民間文學老師段寶林教授。"

這一席話是發人深思的,我曾經寫過一篇文章《禮失而求諸野》在《嶺南民俗》(即《神州民俗》)雜誌發表,又收入我的文集《民間文藝與立體思維》下册。我之所以特别重視這件事,是因爲"尊師重道"正是我們中華文化的重要美德,如今我們有些人往往不夠重視,而李福清同志卻如此念念不忘。這是

作者單位:北京大學中文系

真正掌握了中華文化的精髓,特别值得我們好好學習。

1965年10月至1966年8月,李福清同志在北大進修,由我指導他寫博士論文,開始他準備寫《中國古典小説與民間文學的關係》,我感到内容太多,一篇博士論文容納不下,認爲只能選一部小説來寫。後來他縮小了範圍,選了《三國演義》。我希望他特别注意關於《三國演義》的民間傳説、評書評話和小説之間藝術形象的比較研究,從文學上做細緻的分析。他對此都非常認真地去研討,經過他的很大努力,寫出了很好的論文。他的著作都有一個很大的特色,就是從來不説空話,總是收集大量的資料,用事實來説明問題,分析得有條有理,往往有新的發現,所以科學性很强。這篇博士論文《三國演義與民間傳統》寫好後,很受好評,普羅普教授等老師對論文都評價很高。他還告訴我説美國有人正在把它翻譯爲英語在美國刊物上連載。1997年此書的中文版已經在上海古籍出版社正式出版。據研究蘇聯民間文學很有成就的馬昌儀研究員説:這部博士論文是他的衆多著作中最好的一部。

他在北大還聽了許多課程,包括我的民間文學課,他是從頭到尾都聽了的。他認爲很好,還告訴外語學院的外國留學生,讓他們也來聽課。我的講義《中國民間文學概要》1981年在北京大學出版社正式出版後,他特别高興,還告訴德國洪堡大學亞非學院院長梅薏華博士:"這是一本好書!"她就寫信來向我要這本書。梅薏華也是北大校友,我曾經指導她寫畢業論文《歌謡和勞動的關係》,所以我們比較熟悉。1996年,這本書獲得了意大利巴勒莫人類學國際中心的大獎"彼得獎",他也特别高興地向我祝賀。

1982年我在新創刊的《民間文學論壇》上發表了一篇《狼外婆故事的比較研究》,李福清同志看到以後,認爲很好,很快就介紹給德國《世界民間故事百科全書》研究所,幫助德國學者很快和我們取得了聯繫。這對我們的改革開放、擴大我們的眼界和國際學術交流,都有很大好處。

李福清院士在國際上享有盛名,經常參加國際學術會議,和許多著名學者有友誼交往。他的學術著作等身,在國際學術界享有崇高的威望。他曾經應臺灣清華大學(曾經留學法國的)王秋桂教授的聘請,到臺灣教授中國民間文學,一共講了六七年。這期間他還在臺灣出版了好幾本專著,例如他接受學校調查臺灣少數民族神話的科研任務,寫的一本很好的著作《神話與鬼話》等等。他的許多學術著作在國際上得到普遍的重視和高度的評價,被譽爲中

國民間文學研究的領軍人物。

李福清院士不但在俄國介紹了許多中國文化和改革開放的信息,而且多次在北大和中國其他許多大學講學,他的學術創新和卓越貢獻,得到中國不少高層次的學術獎勵。由於李福清院士的出色的學術成就和國際威望,在北京大學慶祝留學生教學50周年成就的盛典上,他是最受重視的校友之一,在大會上和紀念文集中,對他的成就都做了突出的重點介紹,他是我們北大的驕傲。

李福清院士是我們中國人民最好的朋友。我們的友誼是久經考驗的。他1982年作爲第一個自費旅遊者來到北京,第一個要見的是我,北大外事處破例專門派汽車到遠在玉泉路航天部的宿舍去接我。他見了我第一句話就是:"我没有寫過一篇反華的文章!"這句話擲地有聲,反映了李福清同志對中國人民的極其深厚的感情。當時在蘇聯大使館舉行了盛大宴會來答謝中國對他的接待,中國人民對外友好協會何會長還在這個宴會上做了非常熱情的講話。那一次,他帶了400多本書回莫斯科。我們要替他買飛機票,他説不行,因爲書太多,行李遠遠超重。只能乘火車。這就要辛苦地經過西伯利亞大鐵道坐好幾天漫長的火車。於此亦可見李福清院士對學術的執着和作出的犧牲。他到處收集資料,時時思考探索,不斷有所發現。他的一生,是爲學術而兢兢業業辛勤勞動艱苦奮鬥的一生,直到病重仍然奮鬥不息。我去看他時,見到他的書房中堆滿了書,他在這非常擁擠的書房中安排了一張床,他就這樣卧床工作。他説:"昨天同一個人談了一個小時,一整天才休息過來。"前十多天還聽張冰同志説:李福清同志還在電子郵件中向她要一個歷史資料(好像是他的老師列寧格勒大學教授普羅普教授對他的博士論文的評語)。他爲中國民間文化學術研究事業,貢獻了畢生精力。這是不斷進行學術創新的一生,這是爲科學研究和中俄兩國人民的友誼作出極其巨大貢獻的偉大的一生。

爲了永遠紀念李福清院士,發揚他的偉大精神,便於後人很好地繼承他的偉大事業,我建議,建立李福清紀念館,很好地保存他的手稿、書信和藏書等等極其珍貴的文物,這是一筆寶貴的文化遺産,無價之寶。對於國際民間文學研究和"漢學—中國學"研究,對於堅持並發揚俄中兩國人民的友誼,都是非常必要的。

李福清院士和他的著作定將永垂不朽,他的學術生命萬古長青!

2012-10-10於北大中關園寓所



2010年李明濱與李福清合影



段寶林與李福清合影

一個俄國漢學家的無悔人生
——送老友李福清歸西

劉錫誠

10月4日一大早起床照例打開電腦,一位素昧平生的網友"中國傳統文化的搬運工"給我發來短信:"李老,昨天去世啦!"這個多日來不願意聽到的消息,終於來了。老友李福清的去世,雖然是意料中事,卻還是使我一時間陷入了茫然和悲傷。於是以我和老伴馬昌儀的名義信筆在博客上寫下了一段話,算是向像我一樣關心李福清病情的中國朋友們發送一個訃告:"今早得到消息,中國人民的老朋友、俄羅斯漢學家李福清院士於2012年10月3日不幸逝世了。噩耗傳來,我們不勝悲痛。祝願他安息,一路走好!並向他的妻子和女兒致哀!作爲有54年交情的老友,我們相信,他身後留下的關於中國文化的等身著作和感人事蹟,將永存在中國朋友們的心中。"回想23天前,剛剛爲他的80歲壽辰寫了一篇博客遥表祝壽之情,曾幾何時,他就悄然告别了這個世界和朋友,歸西去了,怎能叫我不爲他的逝世難過呢?

我們常常喜歡把那些熱愛中國文化、通曉中國文化的外國人稱作"中國通"。李福清夠得上是個"中國通"了。但他不是"票友"那一類的中國通,而是一位腳踏實地、著作等身、成就卓著的漢學家。今年9月7日他滿80歲了,而他與中國文化結緣的時間,少説也有60年了。在這一個甲子的歲月裏,他傾心於中國文化的學習、研究、搜求、彙集、闡釋和傳播,有時甚至達到了癡心

作者單位:中國文學藝術界聯合會

不改、廢寢忘食、令人匪夷所思的地步。對一個外國人來説，真是難能可貴呀。難怪人們把他尊稱爲當代優秀的中俄文化交流的使者。

從1959年我們相識以來，已經過去了半個多世紀。在如此漫長的歲月中，儘管在兩國歷史上經歷過巨大的變故，我們之間的友誼卻始終是深摯的、牢固的、經久的，又是新鮮的。套用一句古話來説，即使在不利的境遇中，我們也没有"相忘於江湖"。

作爲20世紀下半葉著名的俄羅斯漢學家，李福清幾十年來在中國民間文學、古典文學、現當代小説、民間藝術（年畫）、戲曲説唱等俗文學領域裏始終不渝地辛勤開掘和耕耘，編纂和寫作了大約300種著述，其中專著就有十多部，在他的老師阿列克謝耶夫（阿翰林）之後，開創了或標誌了一個俄羅斯漢學的新時代——以"行走"爲特點、田野與書齋研究相結合、以"歷史詩學"和系統研究爲基本理念的俄羅斯漢學。"行走"者，就是説他的漢學研究，不滿足於沿襲前輩漢學家的老路子，以書齋的研究爲限，而是利用一切可能的機會，包括採用實地調查和間接徵集的方式，獲取第一手材料。他從1952年起，持續研究中國的漢、回、蒙古等民族的神話、傳説、故事及説唱藝術，特别是他的孟姜女故事研究，除了利用中國學者們已搜集到的材料外，多次親赴中亞地區深入到中國明代移民的東干族（回族）後裔中做調查採録。20世紀50年代末，他給中國各省的文聯發信，仿效當年北大《歌謡》週刊時代徵集歌謡的辦法，請他們幫助搜集材料，並收到了很好的效果，得到了鄭振鐸和顧頡剛先生的讚譽。他的博士論文《三國演義與民間文學傳統》，亦非坐而論道之構，而是建立在與廣泛的口頭文學記録資料的比較研究之上的。90年代，他花費六七年的時間對臺灣原住民（布農族、泰雅族、賽德克族等）所作的田野調查，深入細緻，功夫扎實，成就了一部《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》大著，被學界稱爲是繼歐洲的人類學派之後，從歷史地理研究法一脈相承發展下來的比較神話學和比較故事學。他"行走"了世界許多地方，每到一地，他無暇作觀光旅遊，幾乎是傾其全副精力搜求漢文書籍、寫本、唱本、民間繪畫等資料，而且承襲和發展了俄羅斯文學理論中的歷史詩學傳統，並廣泛融匯世界各國各種流派的理論和方法，運用於他的中國文學和民間文學的比較研究中，提出了一些甚至連中國學者都没有提出的理論觀點。爲了表彰他

在漢學研究上的傑出成就和在中俄文化交流中的重大貢獻，中國教育部於2003年12月22日在人民大會堂向他頒發了“中國語言文化友誼獎”。作爲朋友，由衷地爲他感到高興和驕傲。

我們半個世紀的交往，有許多刻骨銘心的事情留在了記憶中。“文化大革命”爆發之初，紅衛兵以“革命”的名義横衝直撞，到處打砸搶，毁滅中國的傳統文化，不僅我所工作的中國文聯被當作牛鬼蛇神藏身之所而横遭砸爛，我本人也被關進了“牛棚”，我的家遭到了包括街道紅衛兵和機關造反派在内的兩路人馬的幾次抄家。由於我和李福清之間的來往和友誼，而受到幾年的政治審查。在此政治高壓之下，我不得不忍痛將此前李福清給我們寄來的很多有價值的俄文書籍撕毁、焚燒，或撕掉封皮以7分錢一公斤的價錢賣給收破爛的。唯獨他贈送的他的那本《萬里長城的故事和中國民間文學的體裁問題》的俄文原版，我們没有舍得燒掉或賣掉，而是把有他題簽的封面和扉頁撕去，藏匿起來，保留了下來。而這本殘書就成了我們友誼的見證。“文革”結束後，我通過朋友、新華社駐莫斯科首席記者唐修哲同志同他取得了聯繫，他也從而成爲我駐蘇機構的友好人士，並有機會成爲“文革”後第一個破冰訪華的民間人士。當他作爲中蘇友好協會的客人來京時，他提名要會見的朋友名單中，有鍾敬文、劉魁立、我和我的老伴馬昌儀。這些朋友中，唯獨我因“文革”中曾因與李福清的關係受到政治審查，當時又在中國作家協會《文藝報》擔任編輯部主任而未能獲准與老友見面。李福清是一個辦事認真而又執拗的人，因没有見到我，他就通過正常管道，指名要我爲他開列一個我國新時期初期的優秀中短篇小説的名單，他要向蘇聯讀者翻譯介紹粉碎“四人幫”之後中國作家所創作的優秀作品。我很快把一份優秀中短篇小説名單交中國作協外事部門轉交中蘇友協。李福清拿到我所開列的這份作品名單後，陸續在蘇聯報刊上翻譯發表和編輯出版了一些中國新時期當代文學的作品，在《文學報》上發表的馮驥才的《高女人和她的矮丈夫》是最早的一篇。後來陸續翻譯、出版的有《意大利小提琴》等，以及諶容的《人到中年》、《馮驥才短篇小説集》。

這次會見之後，馬昌儀便着手把李福清的《萬里長城的故事和中國民間文學的體裁問題》編譯出來，並就他的中國民間文學研究寫了一篇長篇序言，合集爲《（李福清）中國神話故事論集》一書，先後由中國民間文藝出版社

(1988)和學生書局(1991)在大陸和臺灣出版,第一次把年輕的俄羅斯漢學家李福清介紹給了中國讀者和學界。多年後,承蒙北京大學俄羅斯文學教授李明濱相告,1984年馬昌儀在文學研究所主編的《文學研究動態》上發表、後被《浙江社會科學》和《探索》雜誌轉載的《蘇聯漢學家李福清的中國民間文學研究》那篇短文,竟然有幸成爲李福清2008年當選爲俄羅斯科學院院士的唯一外籍學者的推薦文章。其實,另一篇題爲《關於李福清孟姜女研究專著的概述》的長文,已先於這篇短文被選録於1983年9月出版的顧頡剛、鍾敬文等著《孟姜女故事論文集》中,也許只是因爲那篇短文對李福清有關中國民間文學的研究成果給予了概括性的評價的緣故吧。

往事歷歷。回首1959年12月的一天,何其芳先生把我召到文學研究所他的辦公室裏去,要我和馬昌儀參加與李福清的見面,並要我陪同他逛北京城一些有意思的地方,我即和一〇一中學的連樹聲老師一起,陪他去逛天橋的舊書攤,到那個每隔五分鐘就來收一次票錢的書場裏聽連闊如先生説三國評書《長阪坡》,去收藏著無以數計的中國國寶的故宫參觀。兩年後的1961年11月,他第二次來華,趨訪顧頡剛先生,兩位有著不同文化背景的學者,就孟姜女故事進行了面對面的交流。談話間,他應顧先生之請,把他多年來通過中國各省文聯幫助收集到的流傳於中國各地的孟姜女故事、唱本的手抄本等資料寄給了顧先生。此後,顧先生又重打鑼鼓新開張,繼續孟姜女故事資料的整理與研究,並請自己的一位名叫姜又安的親戚做他的助手。記得姜又安與顧頡剛合署在1963年第3期《民間文學》上發表過一篇題爲《孟姜女名稱的來源》的文章。顧先生逝世後,他曾在一篇文章裏不無感傷地寫道,不知他寄給顧先生的那些資料下落如何了!

1985年11月,我所參與策劃和編纂的《中國民間文學三套集成》進入攻堅階段時,李福清冒著紛紛揚揚的鵝毛大雪,應邀前往國誼賓館,與在那裏開會的中國民間文學學者鍾敬文、馬學良、賈芝以及筆者等見面並作學術講演。這麼多年來,蘇聯出版了新的民間文學藝術方面的書籍,從多卷本的《俄羅斯民間文學史》,到阿法那西耶夫的三卷本《俄羅斯民間故事》,李福清總是設法買到給我們寄來。他作爲編委參與其事的前蘇聯科學院出版的"烏龜叢書"——"東方民間文學與神話學研究叢書",是一套以世界視野選題的人文

學術叢書，凡是有關民間文學、神話學、原始藝術、造型藝術、遠東岩畫的重要著作，每出一本，他都給我們寄來。最不能忘記的，是1987年4月28日，他把他的親密朋友1967年元旦作爲新年禮物送給他的阿列克謝耶夫院士撰著的《中國民間年畫》（蘇聯科學院出版社，1966）轉送給我們，使我們瞭解了中國年畫早期在俄羅斯流傳的歷史和影響。幾十年來他寄送給我們的蘇聯書，總該有一個書架之多！

對流落在俄羅斯和世界各地的中國年畫的搜求，成爲他近些年來特别專注的愛好和專題。爲此，他走訪了許多國家的博物館和圖書館。1988年他來華與中國年畫研究專家王樹村、劉玉山等商談合作把流散在俄羅斯各地的中國年畫搜集起來，經過他的百般努力，輯爲一厚册《蘇聯藏中國年畫珍品集》由人民美術出版社和阿芙洛爾出版社分别用中俄文兩種版本出版。1989年5月，交惡20餘年後，戈爾巴喬夫與鄧小平相逢一笑泯恩仇，李福清作爲戈氏的文化總顧問來華，我們見面時，向我們介紹他們那裏的種種社會情況。1990年他應邀到香港嶺南學院講學，在馬路上遭到車禍，住進了瑪麗醫院，從醫院裏給我們寫信，講他近年來在西德的西柏林和東德的德累斯頓以及美國的芝加哥搜集中國舊年畫的情況以及他關於中國年畫的看法，並寫成文章寄給我。僅那一年，經我的手在《民間文學論壇》上就發表了他的兩篇關於中國年畫的長文，一篇3000字的討論年畫的長信。

本世紀初馮驥才登高一呼啓動了規模宏大的"中國木板年畫集成"搶救工程，特約李福清爲俄羅斯卷的主編。他不畏寒暑，不放過大小博物館和他知道的收藏者，繼續搜集流散在俄羅斯各地、主要是遠東地區的中國年畫，從各地搜集來的373幅（套）在我國罕見的珍貴年畫，最終編成一部皇皇大著《中國木版年畫集成·俄羅斯卷》。2011年11月，我和李福清在天津舉辦的出版發佈會上見面，一起參觀天大北洋展覽館舉辦的年畫展覽，聽他興致勃勃地講述他在西伯利亞搜集中國年畫的種種經歷，會後又來京到舍下敘談……

2005年5月，他作爲上海文藝出版社聘請的《世界文學史》海外顧問來華商討編撰事宜，正值門頭溝舉辦第七届妙峰山廟會。我去北師大南門外的一家旅館看他，問他是否想去逛逛妙峰山廟會。他一聽高興極了，説這對他來説才是千載難逢的機遇，他先後訪華15次，這是第一次碰上中國的廟會！於

是，我們一行於5月20日上了妙峰山。1925年的5月，顧頡剛、孫伏園（《京報副刊》主筆）、容庚、容肇祖、莊嚴等北大五教授騎著毛驢和徒步到妙峰山進香考察，成爲中國民俗學田野考察肇始的標誌，開20世紀中國國學研究田野之路的先河，已經記録在歷史上了。當年没有趕上顧頡剛他們實地考察的鍾敬文，半生遺憾，終於在1995年的5月實現了上妙峰山的平生夙願。俄國漢學家李福清的妙峰山之行，無疑也成爲了俄羅斯漢學史上的一段佳話。

我在大學裏學的是俄羅斯文學。我的本師是曹靖華、魏荒弩、余振等俄羅斯文學的巨擘。我讚歎和崇尚俄羅斯的文化。俄羅斯是我年輕的頭腦中一塊魂牽夢繞的文化聖地。但我最終離開俄羅斯文學而選擇了中國的民間文學和現當代文學。於是，與李福清的交往和對李福清的掛牽，就成了我幾十年來生活中的一個不可或缺的部分，也成了我所敬仰的俄羅斯文化和俄羅斯文學的一個象徵和寄託。作爲一個正直而勤奮的漢學家，李福清對中國及其文化抱著摯愛的熱情和認同的心理，即使在中俄兩國關係處在冰凍期的那些年代。而我們的家，儼然是他來中國訪問時必定落腳的驛站，他先後來華幾十次之多，有時一年來兩次，每次都抽空來作好友間的促膝長談，帶來俄羅斯的民間玩具和精美的郵票，帶走他所需要的中國書刊。中國的書是他的最愛。坐擁書城是他的終生興趣。他勤奮好學孜孜不倦的身影，博學多才目光四射的品質，在探索中發現真理和敢於提出新見，包括對中國學界的缺陷和不足提出批評的勇氣，使我們成爲可信賴的好友。每當回首我們交往中的那些陳年舊事，聽他用濃重的甘肅口音娓娓地講述他的新見、展現他的卓識，總是爲他的不倦追求的治學精神和探求新知的人生欲望所感動。

老友李福清在漢學研究的道路上孜孜矻矻，成就卓著，爲中俄文化交流，爲宣傳中國文化，爲中國的人文學術研究，特別是民間文學和民間藝術的搜求和學術研究，做出了獨到的貢獻。可貴的是，幾十年來，他堅守著自己的人生選擇，心無旁騖，無怨無悔，一往無前。

寫於2012年10月7日—10月9日

鄧嗣禹與他的漢學研究

彭　靖

鄧同蘭[1]

鄧嗣禹(Ssu- yu Teng,1905—1988)是國際著名的歷史學家、漢學家、圖書文獻目録學家。他早年師從國際漢學泰斗費正清先生,後來成爲他最得力的助手與合作者。兩人先後合作發表著作、論文四部,是20世紀與費正清合作時間最長、發表論文最多的中國留美學者之一,被國際史學界公認爲科舉制度、朝貢制度研究方面的奠基人和開拓者[2]。

在太平天國史研究方面,他曾出版過四部著作和多篇有影響的論文,並應邀參加過《大英百科全書》、《科利爾百科全書》此部分的編寫工作,是美國太平天國研究領域的重要領軍人物。他的著作在西方世界有很大影響,與費正清合著的《中國對西方的反應》(第一作者)、《清代管理制度:三種研究》二書,曾被哈佛、劍橋等多所大學用作教材,其他許多論著也已成爲歐美各大學研究中國近代史必備的參考書目[3],不少西方人是通過閱讀他的著作開始瞭解中國歷史與文化的。雖然國内外關於他的著作的書評,著名權威手册、名録對他的生平介紹有許多,但對他個人的專門研究,國内目前尚未見到,美國也不多見。筆者僅見美國學者陳潤成發表的《鄧嗣禹與戰後美國漢學的發

彭靖單位:中國産業轉移投資促進會(上海)。

① 鄧同蘭爲鄧嗣禹先生長女,醫學教授,現已退休。

② 劉海峰,《科舉制對西方考試制度的影響新探》,《中國社會科學》2001年5期,190頁。

③ 鄧嗣禹,《中國考試制度史》,作者介紹,北京:吉林出版集團北京分公司,2011。

展》(《華美族研究集刊》第7期,2004年),以及在美國《中國歷史研究》2007年第41卷第1期上的英文同名文章。以他爲個案研究,人們可以窺見中國留美學者在世界漢學研究領域中起到的作用,以及中國學者在衆多研究領域所處的領軍地位。這對目前我國正着力提倡、弘揚中國文化"軟實力"無疑是至關重要的。

一、治學生涯

1905年6月23日,鄧嗣禹出生於湖南省常寧縣一個商人家庭。在1928年考入燕京大學史學系,1932年當選燕京大學歷史學會主席,同年獲得學士學位。在此期間,師從鄧之誠、洪業等著名史學家,所寫畢業論文即是關於《中國考試制度史》,經修改後出版,這是他的第一部學術專著,與後來發表的《中國對西方考試制度的影響》一書共同成爲目前國内學者研究中國科舉制度的奠基之作。大學畢業後,他即考入燕大史學研究所,1934年任《史學年報》主編,1935年獲得碩士學位,並留母校任講師。1943—1949年期間,任美國芝加哥大學中國研究院院長,兼東亞圖書館館長。1950—1960年期間,任印地安那大學東亞研究中心主任。

1937年蘆溝橋事變時,他接受同學房兆楹先生之邀,前往美國國會圖書館,參與《清代中國名人傳略》編寫工作。在撰寫這部著作時,主編恒慕義共組織了50位東西方學者參加,其中包括費正清等衆多知名學者。《清代中國名人傳略》中太平天國33位領導人的傳記,就是鄧嗣禹與費正清共同完成的。1938年,鄧嗣禹在獲得哈佛燕京學社獎學金後,前往哈佛大學攻讀哲學博士學位,此期間師從費正清和賴肖爾,並在1942年獲得博士學位。在哈佛大學攻讀博士學位期間,就與他的導師——國際漢學界泰斗費正清先生,合作發表過多本著作與學術論文。其中有代表性的著作,是他與費正清合著出版的《中國對西方的反應》一書。該書目前一直被哈佛、劍橋等國際著名大學用作教材;他的許多英文論著,如《中國對西方考試制度的影響》一書,現已成爲西方漢學界研究中國近代史所必備的經典論著。

1946年,費正清回到哈佛大學設立中國問題研討班——國際著名的"費正清東亞研究中心"的前身,曾邀請鄧嗣禹、楊聯陞、房兆楹等幾位學者幫助

他整理清代史料,並合作發表了多篇論文。1953年費正清創立"美國亞洲研究會"時,又聘任鄧嗣禹爲董事,也是唯一的亞裔董事會成員,任期三年。正是上述幾位學者在中國文獻學、史料學乃至史學史研究等領域的扎實工作,才奠定了費正清現代漢學泰斗的地位,也促進了美國對中國文獻學、中國史料學和中國史學史的研究①。此後,他分别以哈佛大學、芝加哥大學、印地安那大學爲基地,開展了長達半個多世紀的中國歷史研究。

費正清在晚年出版的回憶録《費正清對華回憶録》中,在多處以較長的篇幅給予鄧嗣禹很高的評價:"1935年,我結識了燕京大學一位年輕而富有專業知識的目録學家鄧嗣禹,他手頭有無數中文參考著作。比我早2年到達北京的畢乃德(Knight Biggerstaff)與鄧嗣禹合作編寫了一部不朽的近代著作《中國參考著作敘録》(1936年)。當鄧嗣禹來到哈佛大學攻讀哲學博士學位時,我們在1939—1941年合作編寫了3篇系列文章——《論清代官方公文的遞送》,《論各種公文的程式及使用》,《論清代納貢制度的規章及其實施》(都發表在《哈佛亞洲研究雜誌》上,然後出了一本論集《清代行政研究》*Studies in Ch'ing Administration*)。"②

在治學方面,他一貫堅持嚴謹求實、不斷創新的良好學風。他扶持後人、誨人不倦的無私精神,嚴於律己、寬以待人的長者風範,深深地影響了一代又一代青年學子的成長之路,培養出衆多國内外知名的歷史學者。

二、漢學成就及其分類

鄧嗣禹畢生致力於歷史學教育與研究,前後超過半個世紀,曾先後在燕京大學、美國哈佛大學、芝加哥大學、印第安那大學、北京大學等國内外多所著名大學講授遠東歷史和中國近代史。他著作等身,迄今爲止已發表論著140種,其中著作、譯作24部(大多數由哈佛大學、牛津大學等國際知名出版社出版,並多次再版);論文85篇;書評文章31篇。從内容上看,鄧嗣禹的論著大體可分爲五類:第一類是主要爲從事東亞研究的學者和學生編寫的中國研

① 朱政惠,《美國中國學史研究》,上海:上海古籍出版社,2004。

② 費正清著、陸惠勤等譯,《費正清對華回憶録》,上海:知識出版社,1991,162頁。

究著作的提要目録、圖書館目録、文獻介紹等方面的作品，他與畢乃德合編的《中國參考著作敘録》、與費正清合編的《中國對西方的反應：研究指南》以及《近50年的中國編纂歷史》是這一類著作的代表；第二類是關於中國科舉制度、考試制度及其起源、對國外的影響等方面的作品，其中廣爲人知、影響最大的當屬《中國考試制度對西方的影響》；第三類是關於中國朝貢制度，以及對周邊國家影響等方面的作品，其中在史學界影響最大的當屬與費正清合編的《清代行政機構：三種研究》；第四類是關於太平天國歷史、秘密社團、農民暴動等研究的作品，代表作爲《太平天國與西方列强》、《太平天國歷史學》，後一部著作是哈佛大學東亞研究中心指定的課題項目，由費正清編寫前言；第五類是關於漢學研究現狀的報告、對日本的教育評論、人物傳記、回憶録等作品，這些文章與一般時評文章不同，他總是從歷史與現實的結合角度上來闡述問題，論述當前問題的歷史背景與來龍去脈，而不是就事論事。這些論文發表後大多被彙編成册，如《美國研究漢學之現狀》、《中國學術世界化》、《日本教育一弊》等。

鄧嗣禹主要著作介紹如下：

《中國參考著作敘録》(*An Annotated Bibliography of Selected Chinese Reference Works*. Peiping: Yenching University, 1936)。與畢乃德(Kinght Biggerstaff)合著，第2、3、4版分别於1950、1969、1971年由哈佛大學出版社出版。

《中國考試制度史》，南京：國民政府考選委員會出版，1936年。第2、3版由臺北學生書局1967年、1982年出版；第4版由上海書店出版社出版，1996年；第5版由全國圖書館文獻縮微中心出版，2005年；第6版由國家圖書館出版社出版，2010年；第7版由吉林出版集團出版，2011年。

《張喜和南京條約，1842年》(博士論文，*Chang His and the Treaty of Nanking, 1842*. Chicago:University of Chicago Press, 1943)。

《中國對西方考試制度的影響》(*Chinese Influence on the Western Examination System*, 1943)。後經王漢中譯成中文單行本：《中國考試制度西傳考》(臺北，"中央文物供應社", 1953)。

《太平天國史新論》(*New Light on the History of the Taiping Rebellion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950)。翻譯本於1966年

問世。

《清代行政機構:三種研究》(*Ch' ing Administration: Three Studies.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960)。與費正清合著。1968第2版由哈佛大學出版社出版。

《中國對西方的反應》(*China's Response to West*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1954)。與費正清合著。第2、3、4版分別於1963、1971、1979年由哈佛大學出版社再版。1971年起,在加拿大發行。

《中國對西方的反應:研究指南》(*Research Guide China's Response to West: A Documentary Survey*, 1839—1923. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1954)。與費正清合著。

《中國近百年政治史》(譯名:*Political of China, 1840—1928.* Princeton, New Jersey: Nostrand, 1956)。翻譯李劍農著作,作爲研究生教學參考材料。在印度,該書1964年在新德里出版。1967年由美國斯坦福大學再版。

《撚軍及其遊擊戰,1851—1868》(*The Nien Army and Their Guerrilla Warfare, 1851—1868*. Paris: Mouton, 1960)。

《太平天國歷史學》(*Historiography of the Taiping Rebellion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962)。該書爲哈佛大學東亞研究中心1961年指定的課題項目,列入"哈佛東亞叢書系列"已出版著作的第14部,由費正清編寫前言。1972年由哈佛大學出版社第2次再版。

《太平天國與西方列强》(*The Taiping Rebellion and Western Powers*. Oxford: Clarendon Press, 1971)。1984年由牛津大學第2次再版。

《中國的異議和犯罪:秘密社團、農民起義、農民暴動書目》(Protest and Crime in China: A Bibliography of Secret Associations, Popular Uprisings, Peasant Rebellions. New York: Garland Publishing Inc., 1981)。

上述著作中,有多部獲獎。其中:《中國對西方考試制度的影響》一書獲美國哲學研究社最佳研究獎(1953年),並被列爲臺灣三民主義叢書;《中國對西方的反應》一書獲美國社會科學研究評議會最佳研究獎(1954年),該書由哈佛大學4次再版,在美國流行了近20年,並有中、英文多種文本,是美國漢學研究生的必備參考書目;《太平天國與西方列强》一書獲美國社團評議會最

佳研究獎等(1972年)。論文“儒家之社會政策”曾被翻譯成日文,刊登在日本學術刊物《支那問題》1931年第11期,第110—115頁。爲表彰鄧嗣禹對國際漢學研究做出的突出貢獻,美國聯邦政府衛生、教育及福利部(Department of Health, Education and Welfare)在1976年,爲他本人頒發了國家人文科學研究獎。這是美國政府對人文科學家所頒發的最高級別的綜合性大獎。他的著作在西方,以及在臺灣地區都十分暢銷。

爲了方便學術界對鄧嗣禹的研究,他的兩位學生——美國揚斯敦州立大學黄培教授(1928—)和亞利桑那大學陶晉生教授(1933年出生,1990年任臺灣“中研院”院士)——合作收集了鄧嗣禹的22篇以中文發表的論文,分别按五個不同朝代及類别,於1980年在臺灣出版了《鄧嗣禹先生學術論文選集》。由於鄧嗣禹的作品數量衆多,發表的地方又十分分散,因此在當時,此項出版工作對推動漢學史研究起到了一定的作用。但目前30多年過去了,由於當時僅收集了鄧嗣禹少部分的中文論文,之後再没有出版續集,鄧嗣禹絶大部分用英文發表的論文目前不被廣大國内史學者所知曉,因此翻譯出版鄧嗣禹衆多英文版的著作、論文是當今學術界急待解決的問題。

三、治學的方法、特點及對早期美國漢學基礎的貢獻

鄧嗣禹受過良好的西方學術理論薰陶和中國傳統文化教育,史學理論與史料學基礎十分扎實。同時作爲費正清的助手及長期的合作夥伴,受其學術風格的影響十分明顯,是“哈佛學派”典型代表。我們可以從他的著作,以及他與費正清的交往中梳理出一些研究風格和方法特點。總覽鄧嗣禹的上述著作,有以下兩大明顯特徵:

一是注重實地考察,獲取第一手資料,追求科學的精確性。《勸世良言與太平天國革命之關係》、《中國印刷術發明及其西傳》、《城皇考》等,這些論文都是鄧嗣禹查閲了大量歷史第一手資料,並在收集到足夠證據的基礎上完成的。

二是以考證、整理和利用中、西方史料的方法,來研究前人没有解決的歷史問題。如《中國科舉制度起源考》、《中國考試制度對西方的影響》等著作都是在查閲、列舉幾十種文獻資料的基礎上,推斷得出結論。他的漢學研究成

果和相關著作對早期美國中國學的發展産生了很大影響,這主要體現在以下幾個方面:

第一,早期目録學作品的影響。與他後期扎實的文獻目録學作品相比較,鄧嗣禹早在30年代初就已經表現出過人的文獻目録學功底。

衆所周知,目録是治學的基礎、研究的指南。利用目録是做任何研究工作的第一步,從選題、制定大綱、搜集資料、從事寫作以至編制參考書目,都必須首先檢查目録。借助目録,研究者既可以確定前人有無做出相同或相近的課題,發表相關的著作,同時還可瞭解相近著作的大致内容。此外,可以依靠目録儘可能搜集完備的參考資料。

基於目録編纂工作對於開展研究的重要性,1934年在燕京大學任教期間,他就在洪業領導下的燕京大學引得編纂處,出版了他主編的《太平廣記篇目引得》(影印本於1966、1984年分别在臺北、上海再版),《燕京大學圖書館目録初稿——類書之部》(1936年,影印本於1970、1984年分别在臺北、上海再版)。與畢乃德(Knight Biggerstaff)合著了《中國參考著作敘録》(1936年),被費正清稱爲編寫了一部不朽的近代著作[①]。這些作品的出版,無疑對當時美國學者研究中國近代史和中國學有不可估量的作用。

第二,他通過編寫漢語學習教材、翻譯中國史學名著,大大减少了美國學者的語言障礙,着力培育了美國早期的漢學基礎。

20世紀40年代的美國漢學仍處於奠基發展時期,有關中國歷史或遠東史的英文通史材料很少。費正清於1936年調查後發現,以遠東史爲專業的專職者大概不到50人[②]。鄧嗣禹於1942年由哈佛大學博士畢業後,在芝加哥大學先後任講師、助理教授,除講授"中國目録學"、"中國史學方法"、"中國近代史"課程之外,還講授"現代中文"課程,所用教材就是他自己編寫的《報刊中文》和《中文會話》兩本書。後來他將這兩本書合編爲《交際漢語及語法注解》一書,1947年由芝加哥大學出版。該書在美國流行很廣,到1977年已再版了10次。1965年他又編寫了一本《高級社交漢語》,由芝加哥大學出版,1980年再版。

① 費正清著、陸惠勤等譯,《費正清對華回憶録》,上海:知識出版社,1991,163頁。

② 保羅·埃文斯著、陳同等譯,《費正清看中國》,上海:上海人民出版社,1995,68頁。

1943年期間，在顧立雅(Herrlee G.Creel, 1905—1994年)自編《歸納法中文讀本》的基礎上，鄧嗣禹還與顧立雅合作出版了兩本著作:《中文報刊歸納法》、《中文報刊歸納法翻譯與選擇練習册》，分别由芝加哥大學出版社出版。這兩本書的出版，對於除芝加哥大學之外的美國學者學習和瞭解中國歷史，也起到了一定的影響作用。鄧嗣禹與顧立雅對美國早期漢學的貢獻，亦使芝加哥大學成爲西方漢學研究的中心。

1949年，應哈佛大學的邀請，在回母校任教期間，他與費正清再次合作，共同編寫了著名的《中國對西方的反應》一書，以及《中國對西方的反應:文獻通考，1839—1923》，書中彙編了65篇有關清代的重要歷史文獻。該書在美國流行了近二十年，1980年已第5次再版，是美國漢學研究生的必讀參考書目[1]。

50年代初，他在印地安那大學任教授，執教中國近代史期間，由於缺乏英文教學資料，他又將李劍農的《中國近百年政治史》一書翻譯成英文(1956年出版)，用作本科生和研究生的參考教材，因爲這本書在他看來“既不太詳細也不太簡短，它没有包含太多的人名。作者的觀點中肯，是一本理想的教材”[2]。該書在美國50—60年代期間，也是一本對研究生教學非常流行的參考書。該書1964年在印度新德里出版。1967年由美國斯坦福大學再版。由此可見，這些書在美國學者及研究生們中的受歡迎程度。

除此之外，他還把中國早期文學名著《顔氏家訓》翻譯成英文，並於1968年出版。這些書籍的翻譯與出版，大大減少了美國學者的語言障礙，着力培育了美國的漢學基礎，同時也向美國公衆推薦、介紹了中國優秀的文學著作和傳統文化。

四、在科舉制度及對西方影響方面的貢獻

在鄧嗣禹一生所發表的大量論著中，在民國時期發表的涉及科舉制度研究，且最有影響的論著——《中國考試制度史》、《中國科舉制度起源考》、《中國科舉制度對西方的影響》——是鄧嗣禹中國近代歷史研究的重要組成部

① 陳潤成,《鄧嗣禹與戰後美國漢學的發展》,美國《中國歷史研究》2007年41卷1期。

② 吴原元,《略論20世紀40年代赴美學者對美國漢學的影響》,《華僑華人歷史研究》2010年2期。

分，構成了他對科舉制度研究完整的"三部曲"。這項系統研究課題揭開了科舉學領域的"哥德巴赫猜想"命題。因此，鄧嗣禹也被國際史學界公認爲科舉制度研究的奠基人和開拓者[①]。

早在1934年，鄧嗣禹就系統研究了中國的考試制度，並在當年9月份的《史學年報》上發表了《中國科舉制度起源考》的論文。到1936年，通過對中國科舉制度發展歷時兩年的深入研究，他又將研究成果撰寫成了一本專著《中國考試制度史》[②]。這本書通過對大量史料的列舉分析，形象生動地展示了"科舉制"在中國産生、發展、繁榮、衰弱、消亡的歷史。書中既有橫向的對各朝代考試制度詳盡的史料分析，也有縱向的歷史沿革描述，並且還對歷代考試制度進行了得失略評。這本書早已成爲國内外研究中國科舉制度的學者廣泛引用的經典著作。

1943年前後，在第二次世界大戰打得最爲激烈之時、中華民族的生死存亡關頭，有位年輕的中國學者在美國重要學術刊物上，用英文發表了關於中國科舉考試對英國和西方影響的論文，使當時正與中國一道抗擊法西斯和日本侵略者的世界人民，知道了中國曾對世界文明做出的這一重要貢獻。這位中國學者就是當時在美國芝加哥大學任教的鄧嗣禹博士。他於1943年9月，發表在國際著名期刊《哈佛亞洲研究學報》上的《中國對西方考試制度的影響》一文，長達三萬餘字，搜集、引用了1870年以前西方人論述科舉的文獻70多種，圍繞"西方考試制度的發展、西方記述或涉及中國科舉制的資料、英國對於中國文明的推崇、英國駐華使臣論中國科舉制、確認中國影響的證據"等問題旁徵博引，論述詳賅。鄧嗣禹稱："根據上述所有同時代的證據，我們可以確鑿無疑地證明：中國的科舉是西方制定類似制度的藍本。"文章發表後，長期以來在海外引起廣泛的反響，先後兩次被翻譯成中譯本，同時還被收入到多種文集。該論文在西方漢學界幾乎無人不知，無人不曉，至今還經常被研究中國科舉制度的國内外許多頗有影響的專家所引用。

因爲在此之前，科舉考試與現代西方文官考試制度是否具有聯繫，西方

---

① 劉海峰，《科舉制對西方考試制度的影響新探》，《中國社會科學》2001年5期。

② 鄧嗣禹，《中國考試制度史》，作者介紹，北京：吉林出版集團北京分公司，2011。

文官考試是否曾借鑒或受到中國科舉制度的影響,這一直是科舉學研究的一樁懸案。但基於這一問題的複雜性和研究、考證工作的難度,學術界一直未能提供有力的證據。

早在40年代,具有代表燕京大學"高度"之稱的顧頡剛先生,在《中國考試制度史》一書的序言中就指出,科舉考試制度爲中國古代制度文明的重大發明,在促進考試公平、區域均衡、體現民意和限制方面具有積極貢獻,堪稱"吾國政制中之最可稱頌者也"。

廈門大學教育研究院院長劉海峰教授近年曾多次發表論文,稱鄧嗣禹的《中國對西方考試制度的影響》的文章是公認的國際上經典性的論文,對改變西方學術界的看法有重要影響;後來又把鄧嗣禹比喻爲科舉學研究領域中的陳景潤①。廈門大學的陳興德博士在他發表的《民國科舉學述評》的論文中②,也高度稱讚道:鄧嗣禹先生的研究是具有開拓性的,它不僅再一次印證了文化的交流與融合是促進人類文明的基本途徑,科舉制度作爲中國的第五大發明,對西方近代文官制度曾發揮過積極的影響,同時它也開創了科舉研究的一個新領域,揭開了科舉學領域的"哥德巴赫猜想"命題。

劉海峰教授在他的《中國科舉文化》一書中,對"哥德巴赫猜想"命題的説法做了進一步補充和解釋:"在科舉學的各種問題中,研究難度最大的大概要數科舉西傳説了。打個比方,'科舉西傳説'有如數學中的哥德巴赫猜想,可以稱之爲科舉學中的'哥德巴赫猜想',或者稱之爲'孫中山命題'。哥德巴赫猜想在數學上好比皇冠上的明珠,孫中山最爲明確地提出了這一命題,鄧嗣禹等人相當於證明了哥德巴赫猜想中的1+2,但因有一些人提出疑問後又變得懸而未決了。顧立雅、萊克等人的研究再次將此命題拉回到1+2。"③

五、對朝貢制度理論方面的貢獻

朝貢制度(the tributary system),曾是古代中國與周邊國家傳統關係的主

① 彭靖,《二十世紀中國著名科學家書系:鄧嗣禹》,劉海峰推薦序,貴陽:貴州人民出版社,預計2013年3月出版。

② 陳興德,《二十世紀科舉觀之變遷》,武漢:華中師範大學出版社,2008,220頁。

③ 劉海峰,《中國科舉文化》,瀋陽:遼寧教育出版社,2010,407頁。

要形態,進而成爲近代以前,以中國爲中心的整個東亞地區的一種基本國際關係形態。關於此主題的研究歷來受到國内外學界的重視。

作爲遠東地區複雜的區域性國際秩序——朝貢制度,在清代得到繼承和發展,1842年後,開始逐漸被英國帶來的一種新的處理對外關係的體制——條約制度所取代。朝貢制度是理解19世紀中國對外政策的重要歷史背景。鑒於此制度之重要性,費正清、鄧嗣禹在文中主要依據"六朝會典"對相關主題作了重要論述。

關於上述三篇論文的寫作細節,作爲費正清的生前好友,加拿大約克大學政治學教授、亞太研究中心主任埃文斯,在他1988年所發表的著作《費正清看中國》一書中,有這樣幾大段的描述:

> 費正清與他的研究助手鄧嗣禹(當時他是哈佛大學的一個很有前途的博士候選人)在《哈佛亞洲研究雜誌》上發表了3篇文章,着手處理這些技術問題。第一篇論文論及清朝公文的傳遞方式。由於文稿在皇帝審閱時才能被注明時間,因此要確定這些文稿寫作的準確時間就存在困難。爲了解決這一難題,費正清和鄧嗣禹集中研究連結北京和各省的郵政體系。他們從已有的研究成果着手,採用一些能注明比較準確時間的文件作爲實例,建立了《籌辦夷務始末》中各類文件的類型學,並且繪製了一張表明各類公文由全國各地送到首都需要多長時間的圖表。這個有效的公式把公文上的日期減去傳送的時間,從而給寫作時間的確定提供了一個指導性的推測。對於評價中國談判官員的反應,這個公式可以作爲認識他們對外國談判對手及北京朝廷的回避和辯解的有價值的指導。……
>
> 第二篇論文較詳細地概述了清朝檔案中的各種公文的類型及作用……這是解釋這些公文含義的必要一步,也是開闢進一步研究的最初嘗試。第三篇文章略微超出了前兩篇文章的有限範圍,考察了嵌入中國朝貢關係的傳統中的管理觀念……
>
> 關於清朝公文的這個三部曲,掃除了詳盡調查通商口岸外交的道路上的幾個障礙,同時可作爲一個窺探清朝制度的視窗。更重要的是,證實了這些材料的價值。把教學大綱同開始於1940年的關於怎樣使用清

朝文獻的專題研究相結合,經過辛勤勞動的專門性的科研項目促使開闢了一個領域,僅哈佛大學在後來的40年中就發表了60多部這方面的專著。①

在費正清、鄧嗣禹的影響下,後來許多學者從不同角度探討了中國傳統外交觀念和外交制度,比較重要的成果有:楊聯陞的《中國的世界秩序的歷史詮釋》,王庚武的《明初與東南亞的關係:背景探析》等。1967年,余英時在其博士論文《漢代的貿易擴張——夏夷經濟關係結構研究》中,也曾運用朝貢體系理論分析漢匈關係。

費正清、鄧嗣禹對朝貢制度所進行的理論闡釋主要依據的是大量的清代官方文獻及清人著述,在引用過程中對引用内容進行了分類概括並針對所要論述的主題對曆朝會典進行比較。在文章第五部分關於朝貢制度下的歐洲國家的論述,就是根據不同朝代《會典》的不同記載得出清代對西洋諸國存在模糊認識這一歷史事實,爲進一步深入分析清代對外政策提供很有説服力的證據,這在之前的西方漢學界是很少見的。美籍華人學者鄧鵬在《費正清評傳》②中指出:費正清是美國學者中率先系統使用中文資料研究中國近現代史的人,這無疑是具有開拓性的。

東北師範大學王志强博士在《費正清〈論清代的朝貢制度〉讀後》一文中總結道:"費正清、鄧嗣禹在《論清代的朝貢制度》一文中大量運用中國史料所做的開拓性工作及對於朝貢制度的理論闡釋有力地推動了朝貢制度的研究,冠之以'開拓與奠基之作'實不爲過。"

六、對太平天國研究方面的貢獻

太平天國運動,是洪秀全等領導的反對清朝封建統治和外國資本主義侵略的農民起義戰爭,也是19世紀中葉中國的一場大規模反清運動。從1851年(清咸豐元年)開始,至1864年(清同治三年)結束,歷時14年,縱橫18個省,

① 保羅·埃文斯著、陳同等譯,《費正清看中國》,上海:上海人民出版社,1995年,57—58頁。
② 鄧鵬,《費正清評傳》,成都:天地出版社,1997,113頁。

戰争規模與激烈程度,軍事籌劃和指揮水準,都達到歷代農民戰争的高峰。

鄧嗣禹對於太平天國歷史的研究,從1937年在恒慕義博士指導下編寫《清代名人傳略》,撰寫太平天國領導人個人傳記,到1987年發表《太平天國史研究之過去、現在與前瞻》的總結性論文,前後整整經歷了50年的時間。期間共發表英文論著4部,中英文論文10餘篇。由於他的絶大部分著作、論文是由英文寫成,4部著作至今未被翻譯成中文,並在國内出版,僅有《太平天國與西方列强》一書的部分章節被國内學者翻譯,發表在省級雜誌上。所以目前除國内研究太平天國的知名專家引用之外,國内一般學者瞭解的並不是很多。

但他的著作在國外的影響卻很大,早在上世紀七八十年代,就已被國際著名的哈佛、牛津大學出版,並多次再版,現分别介紹如下:

《太平天國史新論》(哈佛大學1950年出版,1966年再版);

《撚軍及其遊擊戰》(法國巴黎Mouton出版社,1961年出版);

《太平天國史學》(哈佛大學東亞研究中心1961年資助計劃項目,哈佛大學1962年出版,費正清作序,1972年再版);

《太平天國與西方列强》(牛津大學1971年出版,1978年美國藝文印書館再版)。

曾任中國太平天國史研究會會長的南京大學教授茅家琦先生,在他出版的《太平天國對外關係史》[①]、《太平天國與列强》[②]兩本書中,把鄧嗣禹的《太平天國與西方列强》一書作爲重點引用的書目,多處大量引用。在他近年主編出版的《羅爾綱先生傳》中,還特别强調:"1971年鄧嗣禹出版的《太平天國與西方列强》一書,引用了大量西方文字資料,如'戈登文書'、'蒲安臣家庭文書'等等。這些資料,大陸學者是不易看到的。"[③]

中國社會科學院榮譽學部委員,曾任北京太平天國研究會會長、中國史學會副會長、中國社會科學院近代史研究所所長、博士生導師的王慶成先生,也曾在他發表的《洪秀全與羅孝全的早期關係》一文中説明:"鄧嗣禹、簡又

① 茅家琦,《太平天國對外關係史》,北京:人民出版社,1984。

② 茅家琦,《太平天國與列强》,桂林:廣西人民出版社,1992。

③ 茅家琦主編,《羅爾綱先生傳》,南京:鳳凰出版社,2010,210頁。

文、郭廷以、蕭一山關於太平天國的中西文著作,對洪、羅關係均有涉及。”

1944年留學哈佛大學東方語文系,獲哲學博士學位,後任美國匹兹堡大學教授的王伊同,在他發表的《鄧嗣禹先生學術》一文中,總結國際上研究太平天國著名學者的研究方向:謝興繞、簡又文、羅爾綱等多側重於太平天國之宗教思想、政經措施,鄧嗣禹則側重於其外交關係、失歡友邦、興敗之道。國際著名學者簡又文,在他的大作《五十年來太平天國之研究》中,也曾引用鄧嗣禹的著作《太平天國史學》十餘次,由此可見,鄧嗣禹在國際上的影響力。

1960年,《大不列顛百科全書》進行第14版修訂工作時,編委會曾邀請鄧嗣禹參與編寫"太平天國起義"與"撚軍起義"這兩部分。2005年,在他逝世的17年之後,當《大不列顛百科全書》開始第15版(最新版)内容修訂時,其中"洪秀全介紹"部分的内容,編委會在長篇文章之後,還特别注明:此部分内容引自鄧嗣禹1966年再版的《太平天國史新論》一書。由此可證明,鄧嗣禹在美國太平天國歷史研究領域一直處於領軍學者的地位。同時也説明,海外太平天國史研究領域一直是由中國學者領銜擔當的事實。

在1961—1962年期間,他還參與了被列爲世界三大百科全書之一的《科利爾百科全書》(*Grolier Encyclopedia*)九大部分内容的編寫工作,除了"太平天國"之外,還包括:"中華人民共和國"、"乾隆皇帝(1735—1795)"、"皇太后:武則天"、"李鴻章"、"孫中山"等涉及中國歷史主要知名人物的介紹。

七、結　語

綜上所述,鄧嗣禹的漢學研究涉及的領域很廣,對中國文獻及目録學、科舉制度、朝貢制度、太平天國等領域的研究是他在西方最爲聞名的成就,也正是這些成就奠定了他在西方漢學史上的重要地位。除此之外,他對中國近代的秘密結社、農民暴動,尤其是秘密結社與宗教、辛亥革命的關係等領域所作的有益探討,如他所發表的論著《海内外會黨對於辛亥革命的貢獻》、《對於中國秘密結社的介紹性研究》等,也在中西方文化交流史和西方漢學史上烙下了深刻的印記。

Deng Siyu and his Sinology Study

Abstract: Deng Siyu had pioneering research work in the field of tributary system and imperial examination system of traditional China. He was also an important leader in the study of Taiping Heavenly Kingdom. In the area of research on the history of the Taiping Heavenly Kingdom, he had published four books and many influential papers, and was invited to participate in the *Encyclopedia Britannica*, *Collier Encyclopedia* in this part of the preparation of the work. Reviewing his life and study, we can see the role played by Chinese scholars studying in the United States in early years in the field of Sinology.

馬可·波羅研究

《馬可·波羅行紀》畏兀兒君主樹生傳説補證

党寶海

《馬可·波羅行紀》在第59節Camul條下這樣記述畏兀兒斯坦[①]:

畏兀兒斯坦是一個臣屬於大汗的大區。它包括很多城鎮和村莊,它的最大城市叫"哈剌火州"。它包括許多附屬於它的其他城鎮、村莊,它的居民崇拜偶像。不過,那裏也有不少信奉聶斯托里派的基督教徒,還有一些薩拉孫人。基督教徒常與偶像教徒通婚。他們宣稱,他們最早的君王不是人類所生,而是從一種樹瘤中生長出來的[②],這種樹瘤由樹的汁液形成,實際上我們通常稱之爲"埃斯卡"(esca)[③]。從他繁衍出所有其他

作者單位:北京大學歷史系

① A. C. Moule & Paul Pelliot, *Marco Polo: the Description of the World*, vol.1, London: G. Routledge & Sons Limited, 1938; reprinted by New York: AMS Press INC., 1976, p.156.

② 上引 A. C. Moule & Paul Pelliot, *Marco Polo: the Description of the World*, 對應"樹瘤"的英譯文爲fungus,該詞含義多指真菌類植物,如蘑菇、蕈等,與esca不符。據伯希和(Paul Pelliot)注釋,esca意爲易燃物、干樹枝,表明它是樹木的一部分,而不是菌類寄生物。見Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, vol. 2, Paris: Imprimerie Nationale, 1963, p.647, ESCA 條。查Z本拉丁文原文爲:dicunt non ex humana natura originem asumpsisse set ex quodam tubere quod ex humore arborum concreatur quod quidem apud nos dici esca。見 A. C. Moule & Paul Pelliot ed., *Marco Polo: The Description of the World*, vol. 2, *A Transcription of Z, the Latin Codex in the Cathedral Library at Toledo by A. C. Moule*, London: G. Routledge & Sons Limited, 1935, p.20.拉丁文的tuber含義爲"腫脹、峰、腫塊、瘤"。見謝大任等編,《拉丁語漢語小詞典》,上海:上海外語教育出版社,1988,300頁。至今在英文中保留著這個詞彙,意爲"結節、圓形突起或腫脹部分、塊莖"。本文的翻譯採用原文的含義。上引*Notes on Marco Polo*, vol.2, ESCA條的注釋保留了tuber的原意。比較通行的Ronald Latham英譯本徑直用tuber進行翻譯,見*The Travels of Marco Polo*, London: Penguin Books, 1958, p.89.

③ 該詞釋義見上引*Notes on Marco Polo*, vol.2, p.647, ESCA.

> 的後代。偶像教徒們遵循著他們的教規和習俗,非常博學,同時他們還研習各種藝術。在那裏出產穀物和極好的葡萄酒。但是到了冬天,那裏的嚴寒要超過世界所有已知的地區。

這段記載僅見於《馬可·波羅行紀》Z本,而Z本源自一個早已失傳的《馬可·波羅行紀》拉丁文古抄本,具有極高的文獻價值①。上引記述有不少值得我們注意之處。如畏兀兒斯坦盛行佛教,同時有大量的聶斯托里派(景教)教徒。這一記載已爲古代文獻和近代考古發現所證實②。又如畏兀兒斯坦出產優質葡萄酒,這也完全符合元代文獻的記載③。

本文集中討論畏兀兒君主的樹生傳説。《馬可·波羅行紀》的記述雖然簡短,但包括兩個基本要素:一,樹瘻生人;二,樹汁成瘻。下文將圍繞這兩方面展開討論。因爲文章第一節徵引的資料早已爲學界所瞭解,本文只是對其進行更多的故事類型和史源分析,故題爲"補證"。

一、樹瘻生人

關於畏兀兒君主的樹生傳説,在與馬可·波羅大約同時期的13—14世紀波斯文、漢文史料中都有類似記載。

現存最早記録畏兀兒君主誕生神話的是波斯歷史學家志費尼('Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini)。他在《世界征服者史》中寫道④:

> 畏吾兒人認爲他們世代繁衍,始於斡兒寒河畔,該河發源於他們稱爲哈剌和林的山中。……當時,哈剌和林有兩條河,一名禿忽剌,一名薛

---

① 關於Z本的價值見上引A. C. Moule & Paul Pelliot, *Marco Polo: the Description of the World*, vol.1, pp. 46—50.

② 參見陳懷宇,《高昌回鶻景教研究》,《敦煌吐魯番研究》第4卷,北京:北京大學出版社,1999,165—214頁。

③ 忽思慧,《飲膳正要》卷三"米穀品·酒",熊夢祥,《析津志》"物産"等均有記載,參見楊印民,《帝國尚飲:元代酒業與社會》,天津:天津古籍出版社,2009,33—40頁。

④ 'Ala-ad-Din 'Ata-Malik Juvaini, *Genghis Khan, The History of the World Conqueror*, trans. by J. A. Boyle, Manchester: Manchester University Press, 1958, pp.55—56. 何高濟漢譯,《世界征服者史》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1981,上册,62—64頁。此處引文稍有改動。

靈哥。匯流於合木蘭朮(Qamlanchu)之地。兩河間長出兩棵緊靠的樹;其中一棵,他們稱爲忽速黑,形狀似松,樹葉在冬天似柏,果實的外形和滋味都與松仁相同;另一棵他們稱爲脱思。兩樹中間冒出個大丘,有條光綫自天空降落其上;丘陵日益增大。眼見這個奇跡,畏吾兒各族滿懷驚異;他們敬畏而又卑躬地接近丘陵:他們聽見歌唱般美妙悦耳的聲音。每天晚上都有道光綫照射在那座丘陵三十步周圍的地方,最後,宛若孕婦分娩,丘陵裂開一扇門,中有五間像營帳一樣分開的隔間,裏面各坐著一個男孩,嘴上掛著一根供給所需哺乳的管子;帳篷上則鋪著一張銀網。部落的首領們來觀看這樁怪事,畏懼地頂禮膜拜。當風吹拂到孩子身上,他們變得强壯起來,開始走動。終於,他們走出隔間[①],被交給乳母照管,同時,人們舉行種種崇拜的典禮。他們斷了奶,能夠説話,馬上就詢問他們的父母,人們把這兩棵樹指給他們看。他們走近樹,像孝子對待父母一樣跪拜;對生長這兩棵樹的土地,也表示恭敬和尊敬。這時,兩棵樹突然出聲:"品德高貴的好孩子們,常來此走動,克盡爲子之道。願你們長命百歲,名垂千古!"當地各部落紛紛來觀看這五個孩子,猶如對王子一樣尊敬他們。大家離開的時候,給孩子各取一名,……五子叫不古的斤(Buqu-Tegin)。考慮到這些奇跡,大家一致同意,必須從五子中推選一人當他們的首領和君主;因爲,他們説,這五子是全能真主賞賜的。他們發現,不古汗品貌秀美,才智出衆,勝過别的諸子,而且,他通曉各族的語言文字。因此,他們一致舉他爲汗。

至少有三種漢文文獻記載了類似傳説,按寫作的時間先後排列如下。元人虞集作於至順二年(1331)的《高昌王世勳之碑》提到:

考諸高昌王世家,蓋畏吾而之地有和林山,二水出焉:曰禿忽剌,曰薛靈哥。一夕有天光降於樹,在兩河之間,國人即而候之。樹生癭,若人妊身然。自是光恒見者越九月又十日而癭裂,得嬰兒五,收養之。其最

① 查上引J. A. Boyle英譯本*Genghis Khan, The History of the World Conqueror*第56頁原文,此處爲the cells,何高濟漢譯文譯爲"石室",但該詞並没有特指"石室"的含義,本文做了改動。

稚者曰卜古可罕。既壯,遂能有其民人土田,而爲之君長。[1]

至正八年(1348)黄溍撰《遼陽等處行中書省左丞亦輦真公神道碑》(以下簡稱《亦輦真神道碑》)中提到:

> 公諱亦輦真,偉吾而人,上世爲其國之君長。國中有兩樹合而生癭,剖其癭,得五嬰兒。四兒死,而第五兒獨存,以爲神異而敬事之,因妻以女而讓其國。約以世婚而秉其國政。[2]

明初編纂的《元史》卷一二二《巴而朮阿而忒的斤傳》也有相關記載:

> [巴而朮阿而忒的斤]先世居畏兀兒之地,有和林山,二水出焉,曰秃忽刺,曰薛靈哥。一夕,有神光降於樹,在兩河之間,人即其所而候之。樹乃生癭,若懷妊狀,自是光常見。越九月又十日而樹癭裂,得嬰兒者五,土人收養之。其最稚者曰不古可罕。既壯,遂能有其民人土田,而爲之君長。[3]

這段文字與《高昌王世勳之碑》基本相同,只個别文字稍有出入,當是取材於虞集的《高昌王世勳之碑》,我們在下文討論中不把它視爲獨立的史料。

因爲是神話色彩很强的傳説,各種文獻的記載並不完全一致,但最關鍵的情節是一致的:都是樹生人。《高昌王世勳之碑》、《亦輦真神道碑》爲樹癭生人,《世界征服者史》記爲兩樹中間的丘陵在光綫照射下孕育嬰兒,但從後文的記述可以看出,那兩棵樹才是孩子們的父母。所謂兩樹之間的丘陵[4],應是從最初的樹癭傳説發展而來的。

通過比較傳説的三個版本,我們不難發現《高昌王世勳之碑》和《世界征服者史》有更多的共同點,包括傳説發生的地點(和林山附近的兩河之間)、孕

① 虞集,《道園學古録》(《四部叢刊》本)卷二四《高昌王世勳之碑》。

② 黄溍,《金華黄先生文集》(《四部叢刊》本)卷二四《遼陽等處行中書省左丞亦輦真公神道碑》。

③《元史》,北京:中華書局,1976,2999頁。

④ 查波斯文校勘本原文,此處爲波斯文 kuh,意爲山丘,没有樹癭、樹瘤的含義。見 *The Tarikh-i-Jahan-Gusha of 'Alau-'d-Din 'Ata-Malik-i-Juwayni*, Part 1, ed. by Mirza Muhammad ibn 'Abdu'l-Wahhab-i-Qazwini, Leiden: E. J. Brill, 1912, p.40。

育的條件(光明照耀)[1]、嬰兒誕生方式(孕育體自然裂開)、嬰兒數量(五個)、嬰兒生存狀況(均未提及其他四人死亡)、成爲國王者的身份(最幼的嬰兒)、國王的名字(不古可汗)[2]。《亦輦真神道碑》和《世界征服者史》的共同點只有孕育者的數量(兩棵樹)、嬰兒數量(五個)、成爲國王者的身份(最幼的嬰兒)。《高昌王世勳之碑》與《亦輦真神道碑》的共同點包括孕育者(樹)、孕育方式(樹癭)、嬰兒數量(五個)、成爲國王者的身份(最幼的嬰兒)。《亦輦真神道碑》關於嬰兒出生方式(剖癭得嬰)、嬰兒生存狀況(四人死亡)的記述不同於《高昌王世勳之碑》和《世界征服者史》,没有提及故事發生的準確地點,只籠統地記爲偉吾而國,也没有記載孕育的條件、最幼嬰兒的名字。正如上文分析的那樣,如果把《世界征服者史》所謂兩樹之間丘陵孕子的説法理解爲樹癭傳説的變體,那麽《高昌王世勳之碑》和《世界征服者史》的共同點就更多。它們應該有共同的來源。《高昌王世勳之碑》是虞集奉元朝政府之命,根據畏兀兒高昌王的家族歷史撰寫而成的,信息源於畏兀兒王室。《世界征服者史》則是作者志費尼根據畏兀兒人"關於他們信仰和宗教"的書籍撰寫的[3],當代突

① 很早就有學者指出,傳説中的兩個要素:孕育嬰兒的樹木和神奇的光綫,都來源於摩尼教。見上引 J. A. Boyle 英譯本 *Genghis Khan, The History of the World Conqueror*, p.55, n.15 引 J. Marquart, "Guwayni's Bericht über die Bekehrung der Uighuren", *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1912。其後有學者繼續討論,因與本文主題無關,兹從略。

② 關於不古可汗的身份,學界有很大争議,有學者認爲係神話傳説,不必考究他與真實歷史人物的對應關係;有學者認爲他是漠北回鶻汗國的牟羽可汗,或保義可汗,或懷信可汗,或高昌回鶻的君主僕固俊。關於這一問題的探討可參看安部健夫著、宋肅瀛等漢譯,《西回鶻國史的研究》(該書日文原版題爲《西ウイグル國史の研究》,1955年在日本京都出版),烏魯木齊:新疆人民出版社,1985,128—148頁;田衛疆,《高昌回鶻史稿》,烏魯木齊:新疆人民出版社,2006,115—130頁。本文重點考訂《馬可·波羅行紀》傳説與同時代東方文獻的關係,具體人物的考證從略。但學者們關於"不古"一詞的討論對理解該傳説有一定意義。有學者釋爲bögü,意爲"賢明的";bügü,意爲"薩滿、巫師"。德國學者W. Bang和A.von Gabain將該詞釋爲boquq,意爲"花萼、腫塊、瘤狀突起"。按這一釋義,該詞與樹癭有一定的對應性。詳見 W. Bang und A.von Gabain "TürkischeTurfan-Texte II", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1929, ss. 412—413.

③ 上引 J. A. Boyle 英譯本 *Genghis Khan, The History of the World Conqueror*, p.53; 何高濟漢譯本62頁把英文books譯爲"史書",似未安。

厥學研究者已經從古回鶻文文獻中找到了類似的記述①。此外,志費尼本人曾到和林地區朝覲,對鄂爾渾河古突厥碑銘、畏兀兒亦都護家族事蹟都有非常翔實的記述。《高昌王世勳之碑》和《世界征服者史》記述的傳説都應來自一個被畏兀兒王室認可的版本。《亦輦真神道碑》則是根據畏兀兒貴族亦輦真家族的傳記資料,與前二者有較大差異。

神話傳説和民間故事一般有由簡趨繁的發展過程,我們可以推測《高昌王世勳之碑》和《世界征服者史》傳説的來源更爲接近,後者是在与前者類似傳説的基礎上,經過進一步加工、豐富而成的。孕育兒童的樹木變爲兩棵,而且有了具體的名稱和特徵,樹瘤變成了兩樹之間的丘陵、光照的形式更爲具體,而且伴隨著美妙的音樂,對孩童誕生和此後成長狀態的描述格外詳細,不僅有細節描寫,還有生動的人樹對話交流②。

《馬可·波羅行紀》的記述雖然簡單得多,但它清楚地表明,畏兀兒最早的國王生於樹癭。在這一點上,它和中國流傳的畏兀兒君主誕生傳説更爲接近,而不同於波斯文獻中進一步豐富改編的版本。

二、樹汁成癭

《馬可·波羅行紀》提到,誕生畏兀兒君主的樹瘤,是由樹的汁液形成。這在元朝流傳的兩個傳説中均未提及。《世界征服者史》關於嬰兒初生時的記述曲折地表示了嬰兒與樹汁的關係:“宛若孕婦分娩,丘陵裂開一扇門,中有五間像營帳一樣分開的隔間,裏面各坐著一個男孩,嘴上掛著一根供給所需哺

---

① 俄國聖彼得堡藏有一件成書約10或11世紀的回鶻文佛經殘卷(編號SI D/17),文中提到:“神聖的不古氏在南贍部洲世界的土地和水的背面,在位於八色楞格河和九土拉河東部的名叫合木闌术因(Qamlancuin)的小樹林的一棵樹上出生;在郁督斤山地區出現,五個人一起在王位上長大。”這件古回鶻文文獻最早由俄國學者吐谷舍娃(Tuguševa)於1996年刊布,見L.Ju.Tuguševa,“Ein Fragment eines frühmittelalterlichen uigurischen Textes”, in R. E. Emmerick et al. ed., *Turfan, Khotan und Dunhuang*, Berlin, ss.353—359.該書承榮新江教授惠借,謹此致謝。另見Kasai Yukiyo(笠井幸代), “Ein Kolophon um die Legende von Bokug Kagan”,《内陸アジア言語の研究》19 (2004), pp.14—15;該文有陸燁漢譯本,題爲《卜古可汗(Bokug Kagan)傳説題記》,發表於《元史及民族与邊疆研究集刊》第18輯 (2006),見189—190頁。尤其值得注意的是,該文記載的不古出生地點Qamlancuin與《世界征服者史》基本相同。

② 相關分析可参見山田信夫,《〈ウイグル族の始祖説話〉について》,《遊牧民族の研究(ユーラシア学会研究報告2)》,京都,1955,225—237頁。

乳的管子。”根據上文分析,雖然孩子們從樹間丘陵誕生,但他們的父母仍是那兩棵大樹,孩子們像孝子對待父母一樣向樹跪拜,對生長這兩棵樹的土地,也表示恭敬和尊敬。據此可知,通過管子爲孩子們哺乳的應是兩棵大樹,而所哺之乳應是樹的汁水。

事實上,樹癭生人的傳説在人類早期的神話傳説中並不鮮見,更不是畏兀兒所獨有。爲中國學界所熟知的是王梵志誕生傳説:“黎陽城東十五里有王德祖者,當隋之時,家有林檎樹,生癭,大如斗。經三年,其癭朽爛。德祖見之,乃撤其皮,遂見一孩兒,抱胎而出,因收養之。”[①]後世文獻有類似題材的傳説。南宋人馬純《陶朱新録》記載:“交州界峒中檳榔木忽生癭,漸大,俄聞其中有啼聲。峒丁因剖視之,得一兒,遂養於家。及長,乃一美婦人,婉若神仙。”[②]有學者注意到王梵志誕生傳説與印度佛經的聯繫,東漢安世高譯《佛説柰女耆婆經》寫道:“柰樹邊忽復生一瘤節,大如手拳,日日增長。梵志心念忽有此瘤節,恐妨其實,適欲斫去,復恐傷樹,連日思維,遲回未決,而節中忽生一枝,正指向上,洪直調好,高出樹頭,去地七丈。其杪乃分作諸枝,周圍旁出,形如偃蓋,華葉茂好,勝於本樹。梵志怪之,不知枝上當何所有,乃作棧閣,登而視之,見枝上偃蓋之中,乃有池水,既清且香,又有衆華,彩色鮮明。披視華下,有一女兒,在池水中,梵志抱取,歸長養之,名曰奈女。”[③]

上述傳説,和畏兀兒君主誕生傳説相似,都是樹癭生人。但是,有一個特徵是《馬可·波羅行紀》傳説所獨有的,那就是樹癭來自樹的汁液。

考察13—14世紀的相關文獻,我們認爲樹汁成癭的傳説反映的是北亞森林地帶的自然狀況和森林居民的生活面貌,曲折反映了畏兀兒先民的早期生活。據元人熊夢祥《析津志》“物産”卷:

> 樹奶子:直北朔漠大山澤中,多以樺皮樹高可七、八尺者,剜而作斗

① 晚唐馮翊子嚴子修《桂苑叢談》引《史遺》“王梵志”條。詳見項楚,《王梵志詩校注》,上海:上海古籍出版社,1991,前言,1頁。

② 詳見上引項楚,《王梵志詩校注》,前言,2頁。該書收集了較多漢籍中相似題材的故事傳説,可參閲。

③《大正新修大藏經》第十四册No. 0554《佛説奈女耆婆經》,詳見陳允吉,《關於王梵志傳説的探源與分析》,《復旦學報》1994年6期,100—101頁。

柄稍。至次年正、二月間,卻以銅鐵小管子插入皮中作癭瘤處,其汁自下,以瓦桶收之,蓋覆埋於土中,經久不壞。其味辛稠可愛,是中居人代酒,仍能飽人。此樹取後多枯瘁。①

在樺樹的癭瘤之處,充溢著辛稠可愛、營養飽人的樹奶子。這是樹的精華集聚之處。在蒙古伊利汗國宰相拉施特(Rashīd al-Dīn Fadl Allah)主編的《史集》中有相似記載:古代森林兀良合惕部落以樺樹汁液當飲料,“當他們割開白樺樹時,其中流出一種類似甜乳之汁;他們經常用來代替水喝。他們認爲没有比這更美好的生活,没有比他們更快活的人”②。

樹上結出癭瘤,在形象上與人類懷孕有些相似,就像《高昌王世勳之碑》所寫,“樹乃生癭,若懷妊狀”。而森林部落以癭瘤中的樹汁爲上佳飲品,癭瘤也就成了孕育生命或爲生命提供乳汁的理想母體。正因如此,畏兀兒君主誕生傳説才會把樹汁結成的癭瘤説成君主的生育之處。

同類以樹汁哺育嬰兒的傳説在北亞歷史上並不罕見,經常被論及的是衛拉特蒙古準噶爾部祖先綽羅斯(Čoros)的誕生傳説。

18世紀初,土爾扈特人噶班沙喇布《四衛拉特史》記載:“據説,杜爾伯特與準噶爾是從天上來的。有一個獵民在一棵歪脖樹下拾到一個嬰兒。因爲那棵樹長的象一支漏管(čorγo),所以給他取名叫綽羅斯(管氏)。樹的汁液順著漏管滴在嬰兒口中,因此説他是瘤樹和鴞鳥之子。……因爲這個嬰兒是從樹底下拾到的,所以説杜爾伯特與準噶爾是從天上來的,那個嬰兒是天的外甥。”③

19世紀初,和碩特人巴圖爾·烏巴什·圖們《四衛拉特史》也記載:“據説,古時候有兩個叫伊米納與圖木納的人在荒野上居住。伊米納的十個兒子是準噶爾汗的屬民,圖木納的四個兒子是杜爾伯特的屬民。他們各有十來個兒子,逐漸繁衍增多。其中有一獵人去原始森林裏打獵,發現一棵樹下躺著一個嬰兒,便抱回去撫養。嬰兒旁邊的那棵樹形狀象個漏管(čorγo),於是取名叫綽羅斯。樹的汁液滴入嬰兒口中,成爲嬰兒的養料,又有鴟鴞在側,野獸不敢

① 北京圖書館善本組輯,《析津志輯佚》,北京:北京古籍出版社,1983,239頁。

② 余大鈞、周建奇譯,《史集》第一卷第一分册,北京:商務印書館,1983,203頁。

③ 噶班沙喇布著、烏力吉圖漢譯,《四衛拉特史》,《蒙古學資料與情報》1987年4期,8頁。

近前，遂以瘤樹爲母，鴞鳥爲父。因其緣份如此，便把他當作天的外甥，衆人把他撫養成人，尊之爲諾顔。於是，嬰兒的後代成爲諾顔貴族，撫養者的後代成爲屬民，居住在準噶爾地方。在準噶爾部的史書中，記載著準噶爾諾顔貴族的祖先綽羅斯的二十代子孫的歷史。"[①]

德國學者和旅行家帕拉斯(Peter S. Pallas)18世紀六七十年代在卡爾梅克人(即居住在伏爾加河流域的土爾扈特人)中收集到一則類似的傳説，但有較大變化。其内容是：準噶爾部、杜爾伯特部的首領孛汗與天女有一個私生子，天女因爲懼怕她的丈夫發覺，把這個兒子丢棄在一棵樹下。孛汗在大霧天找到了這個孩子，"發現有一隻小貓頭鷹圍著孩子翩翩飛舞"，棄嬰旁的那株樹上"有一枝斷裂的椏杈彎曲地懸在孩子的上面。樹木的汁液從裂縫中滴淌出來，正好流入孩子的口中，使他倖免於難。這枝椏杈的形狀類似一根彎曲的管子，卡爾梅克人裝灌奶酒時用的也是這樣的管子，他們稱之爲綽羅斯(Zorros)。"這個棄嬰被起名爲烏林台巴鞋台吉，作爲他後裔的所有王公及其兀魯思有時被唤做綽羅斯[②]。

以上西蒙古人的傳説，和畏兀兒祖先傳説可能存在淵源關係，在譯注帕拉斯著作時，邵建東、劉迎勝兩位先生已經指出了這一點[③]。我們注意到，這些傳説，尤其是樹木通過管道哺育嬰兒的記述，在《世界征服者史》、兩種《四衛拉特史》和卡爾梅克口頭傳説中基本相同。它們的共同來源，應當如《析津志》所記，是"直北朔漠"之民"以銅鐵小管子插入皮中作瘿瘤處"流取樹奶子的翻版。歸根結底，它們都反映了古代北亞森林部落生活的特徵。《馬可·波羅行紀》的記述在一定程度上體現了這一特徵。

結　語

《馬可·波羅行紀》對畏兀兒君主樹生傳説的記述雖然簡短，但包括了樹

---

① 巴圖爾·烏巴什·圖們著、特克希漢譯，《四衛拉特史》，《蒙古學資料與情報》1990年3期，26—27頁。

② P. S. 帕拉斯，《内陸亞洲厄魯特歷史資料》，邵建東、劉迎勝根據1776年德文版《蒙古歷史資料彙編》譯出，昆明：雲南人民出版社，2002，33—34頁。

③ 上引P. S. 帕拉斯，《内陸亞洲厄魯特歷史資料》，34頁注釋1。

瘦生人、樹汁成瘦兩個基本要素。這些都能得到13—14世紀亞洲文獻的印證。

蒙古伊利汗國宰相拉施特主編的《史集》記述了阿爾泰山以北乃蠻部的君主傳説①:

> 在與成吉思汗敵對之前,乃蠻人有個君長,名爲亦難赤-必勒格-不古汗。"亦難赤"一詞意爲信仰;"必勒格"爲尊號,意爲"偉大的"。不古汗是古代一個偉大的君主,畏兀兒人和許多其他部落都帶著高度的敬意懷念他,並説他是從一棵樹中誕生的。總之,這個亦難赤-必勒格-不古汗是一個受尊敬的君主,有若干個兒子。

這裏提到的被畏兀兒人以高度敬意懷念的不古汗應當就是我們第一節討論的不古可汗,可是,對於他的記述,在《史集》中只是頗爲簡略的"他是從一棵樹中誕生的"。與《史集》相比,《馬可·波羅行紀》更能顯示出它的獨特價值。

學術界,尤其是蒙古史、元史的研究者不斷强調《馬可·波羅行紀》對學術研究的重要意義,其原因正在於此。

On the legend of ancient Uighur King's origin recorded by Marco Polo

Abstract: In Z Latin text of *the Descriptions of the world* of Marco Polo, a legend of ancient Uighur King's origin was recorded. It has two basic characters: the king was sprung from a tuber; the tuber was made up from the sap of trees. Mainly based on the Chinese and Persian documents of the 13th–14th centuries, the accuracy and significance of this legend are proved.

① 上引《史集》漢譯本,第一卷第一分册,227—228頁。

《馬可·波羅行紀》中的小亞美尼亞

李鳴飛

小亞美尼亞是《馬可·波羅行紀》中描述的首個地區。兩位老波羅1260年代中期從君士坦丁堡出發，經過黑海往東到克里米亞半島的索耳得亞港，没有經過小亞美尼亞。第二次帶馬可東行，因需先前往阿克里見教皇大使梯博，並前往耶路撒冷求取聖墓燈油，因此路綫有所改變，经小亞美尼亞的剌牙思港而東行。然而在剌牙思，他們聽說新教皇已選出，且教皇派使者到剌牙思命他們回程謁見，根據《行紀》，由亞美尼亞國王提供了一艘武裝船送他們返回阿克里。得到教皇的書狀後，他們再次到達剌牙思，並從此出發一路東行。馬可·波羅不但兩次到達小亞美尼亞，且在此逗留，因此對其情況較爲熟悉，他對小亞美尼亞的描寫雖然簡略，但非常準確，可以與相關史料相印證。但國内對小亞美尼亞史研究甚少，本文欲以馬可·波羅的描寫爲綫索，對其提到的13世紀小亞美尼亞的幾點情况略作介紹。

一、兩個小亞美尼亞

《這裏他講述小亞美尼亞》一節中首先說明，"那裏確有兩個亞美尼亞，一個叫大亞美尼亞（Armenie the great），一個叫小亞美尼亞（Armenie the little），後者疆域小。"[1]亨利·玉爾校注本此處注云："中世紀的小亞美尼亞（Petite

作者學習單位：北京大學中文系

① Marco Polo, *The Description of the World*, translated and annotated by A. C. Moule & Paul Pelliot, London : G.Routledge & sons, Limited, 1938, p.93.以下引用英文材料均由筆者翻譯。

Hermenie)與古代地理學家所謂的小亞美尼亞(Armenia Minor)頗爲不同,後者指的是亞美尼亞西部,幼發拉底河以西,卡帕多西亞以北之處。"[①]伯希和的《馬可·波羅注》云:"波羅區分大亞美尼亞和小亞美尼亞正符合中世紀的用法。小亞美尼亞在西里西亞(Cilicia),首都是西斯(Sīs)。大亞美尼亞是我們熟知的亞美尼亞,西至阿爾贊幹(Arzinjan),東南至毛夕里(Mosul)境。"[②]

正如玉爾和伯希和所言,馬可·波羅所謂的小亞美尼亞,現在通常被稱爲Little Armenia或西里西亞的亞美尼亞(Armenia of Cilicia),而亨利·玉爾所謂古代地理學家所稱的小亞美尼亞,即亞美尼亞高原上幼發拉底河以西地區,通常被稱爲Lesser Armenia,與幼發拉底河以東的大亞美尼亞(Greater Armenia)相對。爲了區分兩個小亞美尼亞,本文以下部分把馬可·波羅所謂的小亞美尼亞稱爲"西里西亞的亞美尼亞",而"小亞美尼亞"則指古代亞美尼亞高原,緊鄰大亞美尼亞的小亞美尼亞。

西里西亞的亞美尼亞之出現,與拜占庭帝國同阿拉伯人的抗争、突厥人的進攻和十字軍東征直接相關。西里西亞是位於小亞細亞地中海岸的一片廣闊平原,被西北方的陶魯斯山(Taurus),東北的安提陶魯斯(Anti-Taurus)和東邊的阿瑪努斯山(Amanus)環繞,只有通過狹窄的山谷通道才能進入。通行於西里西亞的山谷通道中,最有名的是穿過邊境堡壘塔爾蘇斯(Tarsus)的大道,即"西里西亞之門"。塔爾蘇斯往北的通道直達君士坦丁堡。斯特蘭奇(Guy Le Strange)説:"這條路同時也是來往於凱撒和哈里發之間的使者通常使用的道路,伊本·胡爾達兹比赫(Ibn Khurdādbih)曾詳細地描述此路,他所用的詞彙後來被無數作者引用,如其南部的'安全通道'(Darb-as-Salāmah, the Pass of Safety),以及'被贊美的西里西亞之門'(Pylæ Ciliciæ, the celebrated Cilician Gates)。"[③]馬可·波羅通過這裏時,應亦經此路。

10世紀中期,拜占庭帝國從阿拉伯人手中奪回西里西亞地區,並採取人

① Marco Polo, *The book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the kingdoms and marvels of the East*, translated and edited with notes by Colonel Henry Yule, London: John Murray, 1871, pp.41—42.

② Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, Paris : Imprimerie Nationale Librairie Adrien-Maisonneuve, 1963, p.51.

③ G. Le. Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Cambridge, 1905, p.134.

口遷移措施,驅逐穆斯林,遷入大量基督徒。這些遷入的基督徒大部分來自由拜占庭帝国长期控制的位於亞美尼亞高原的小亞美尼亞。1064年,塞爾柱君主阿爾普·阿兒思蘭(Alp Arslān)終結了亞美尼亞巴格拉圖尼(Bagratuni)王朝,因此更多的亞美尼亞人舉家遷往西里西亞,拜占庭帝國亦把大量亞美尼亞軍隊派往西里西亞,讓他們守衛這一交通要道,作爲一道屏障保護拜占庭帝國的核心地帶不受突厥人和穆斯林的進攻。那些遷到西里西亞的亞美尼亞貴族逐漸建立了獨立的統治,最終形成馬可·波羅提到的小亞美尼亞。

在西里西亞的亞美尼亞貴族中,魯本(Rubenids)和海屯(Hetumids)兩個家族逐漸取得了統治地位。1080年,魯本建都於西斯(Sīs),又稱西西耶(Sīsīyah),即今天土耳其阿達納省的科贊。根據阿布菲達(Abu-l-Fidā,721/1321)的記載,里奧二世(Levon II)於1321年重建西斯,其城堡有三重圍墻,被群山環繞,花園延伸至Jayhān河。雅庫特(Yākūt,623/1225)提道,在他的時代,該城通常被稱爲西斯[①]。剌木學本《馬可·波羅行紀》提到小亞美尼亞王住在塞瓦斯托(Sevasto)城[②],該城名僅見於此處,所指應爲西斯城。

第三次十字軍東征時,爲了取得西里西亞的亞美尼亞提供的物資和武力支援,德國皇帝亨利六世(Henry VI)同意給西里西亚的亚美尼亚国王里奥加冕。1199年1月6日,里奥在塔爾蘇斯大教堂接受加冕禮,得到教皇和西羅馬帝國的承認。里奥的權力建立在西方世界承認的基礎上,里奥本人也追求西方世界的認同,他想在宗教上與羅馬教廷取得統一,但没有真正成功。不過他採用的十字軍東征所帶來的西方法律一直在西里西亚的亞美尼亞行用,大概因爲這個原因,波羅認爲"小亞美尼亞王""治國甚善,且在一切事務上都非常公正,犯罪者難逃法網"[③]。實際上,東征的十字軍帶到小亞細亞他們所征服之處的法令,是靠亞美尼亞語翻譯版本才得以保存下來[④]。

---

① 引自G. Le. Strange, 1905, p.141。

② A. C. Moule & Paul Pelliot, 1938, p.93.

③ A. C. Moule & Paul Pelliot, 1938, p.94.

④ George A. Bournoutian, *A History of the Armenian People*, Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 1993, pp.122—123.

二、西里西亞的亞美尼亞與蒙古

1226年起，海屯一世(Hetum I)開始統治西里西亞的亞美尼亞。至1269年，由於埃及馬木魯克王朝的進攻，他讓位給其子里奥二世(Levon II)，自己進入了修道院並於1270年去世①。海屯一世即《海屯行紀》中所載，出使蒙古的亞美尼亞國王海屯②。而馬可·波羅從剌牙思返回阿克里謁見教皇，提到亞美尼亞國王用一艘船把他們送到阿克里③，這位國王應該是海屯一世的兒子里奥二世。

海屯一世是一個目光敏鋭的政治家。他是西方世界中最早認識到蒙古這支新崛起力量之重要性的統治者。根據亞美尼亞史家乞剌可思·剛扎克賽(Kirakos Ganjakeci)的《亞美尼亞史》(*History of the Armenians*)，1243年，拜住帶領蒙古軍隊擊敗了魯木算端凱霍斯魯二世(Kai Khusrau II)，其親屬逃到西里西亞的亞美尼亞，海屯一世因此派遣使者向蒙古人投降，送去禮物並爲魯木王子札蘭(Jalal)求情。但拜住要求他交出在他那裏避難的魯木算端的母親、妻子和女兒，他被迫交出這些避難者，因此得到了拜住的信任，拜住給了他一份被稱爲"al-tamghā"的敕令④。"Al-Tamghā"是"印章"的意思，在蒙古時期的波斯文和阿拉伯文史料中經常見到該詞用於指代敕令。因此，1244年，西里西亞的亞美尼亞已經臣服於蒙古。

1246年，海屯派他的兄弟大元帥仙帕德(Smbat)前往蒙古，參加了貴由汗登基的大聚會。《世界征服者史》的《貴由汗登上汗位》一節記載來自各地參加忽里勒台的算端："來自魯木的是算端魯克那丁(Rukn-ad-Din)和塔迦窩兒(Takavor)的算端。"⑤塔迦窩兒即亞美尼亞語的"國王"，這裏指西里西亞的亞

---

① Het'um the Historian, *History of the Tartars*, translated by Robert Bedrosian. Chapter 33. How the Sultan of Egypt Defeated the King of Armenia, Capturing One of His Sons and Killing the Other. http://rbedrosian.com/hetum4.htm#33.

② 乞剌可思·剛扎克賽著，何高濟譯，《海屯行紀》，北京：中華書局，1981。

③ A. C. Moule & Paul Pelliot, 1938, p.83.

④ Kirakos Ganjakets'I, *History of the Armenians*, translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian, 36. Concerning the Armenian king Het'um and what he did. http://rbedrosian.com/kg10.htm#36.

⑤ 志費尼著，何高濟譯，《世界征服者史》，第一部第36節《貴由汗登上汗位》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1980，292頁。

美尼亞。不過參加貴由汗登基聚會的並非國王海屯一世，而是他的兄弟仙帕德。《世界征服者史》還提到："儘管他（貴由汗）已把所有的軍旅和被征服的百姓置於野里知給歹麾下，他還特地把魯木、谷兒只、阿勒坡、毛夕里和塔迦窩兒的政事交給他……札兒里黑還頒給塔迦窩兒和阿勒坡的算端們以及衆使者。"①

1254年，海屯一世爲了請求減免賦稅，曾親自前往哈剌和林拜見蒙哥汗，根據《多桑蒙古史》，"1251年蒙哥即帝位……會阿兒渾（Argoun）奉命征西方貢賦，携伊斯蘭教掾屬多人至阿美尼亞，待遇基督教民甚苛。阿美尼亞史家云：'阿兒渾命阿美尼亞人十歲以上者，各納六十錢。其不能納者，嚴刑拷索，土地没收，妻子賣作奴婢；有不幸而逃亡者，則執其人鞭撻之，然後以飼猛犬。'海屯王聞大阿美尼亞之苛斂事，乃決定入朝，爲其國人請命……1254年始成行。"②關於阿魯渾在亞美尼亞苛斂之事，乞剌可思·剛扎克賽的《亞美尼亞史》③和格里哥爾·阿堪赤（Grigor of Aknerc'i）的《引弓民族史》（*History of the Nation of Archers*）④都有記載。

摘自乞剌可思《亞美尼亞史》的《海屯行紀》記載了海屯親自謁見蒙哥汗的始末。蒙哥汗登基時，拔都勸海屯去見蒙哥。海屯先偷偷穿過魯木領土，"拜見過駐東方的韃靼軍統帥拜住那顏及其他大人"，然後"進見拔都及其子、信仰基督教的撒里答……他們遣他從里海外一條很長的道路去朝見蒙哥汗"。9月13日，"他們朝見威凜之蒙哥汗。進獻完貢禮，[國王]獲得汗之恩寵。他停留五十天，得到一道蓋有御璽的詔書，内容稱：不許人欺凌他及他的國家。汗還頒給他一紙敕令，允許各地教堂擁有自治權。"⑤因此馬可·波羅記載西里西亞的亞美尼亞"臣屬於偉大的汗韃靼王"⑥。

---

① 志費尼著，何高濟譯，《世界征服者史》，300頁。

② 多桑著，馮承鈞譯，《多桑蒙古史》（下册），北京：中華書局，1962，38頁。

③ Kirakos Ganjakets' I, 57. The census undertaken at the order of Mongke-Khan, http://rbedrosian.com/kg11.htm#57.

④ Grigor Aknerc' i, *Patmut' iwn Azgin Netołac'*, translated by Robert P. Blake and Richard N. Frye, History of the Nation of the Archers, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 12, No. 3/4 (Dec., 1949), chapter X, pp. 323—331.

⑤ 乞剌可思·剛扎克賽著，何高濟譯，《海屯行紀》，11—13頁。

⑥ A. C. Moule & Paul Pelliot, 1938, p.94.

三、西里西亞的亞美尼亞與基督教

《行紀》中還提到了亞美尼亞人的宗教信仰:“雖然他們是基督徒,但他們並不尊奉羅馬的正確信仰,他們需要教導,因爲他們從前是很好的基督徒。如果那裏有優良虔誠的傳教士,他們很快就能得到真正的基督信仰。”[①]波羅如此描寫亞美尼亞人的信仰,是因爲亞美尼亞教會是秉持著與羅馬教廷不同信仰的獨立教會。實際上,亞美尼亞是經使徒傳教、最早信奉基督教的國家,有著悠久的基督教信仰的傳統。然而亞美尼亞教會拒絕接受查爾西頓大公會議的決議,導致波羅認爲他們“不尊奉羅馬的正確信仰”,並且“需要教導”。

451年召開的查爾西頓大公會議宣布聶斯托里派和基督一性論派爲异端,由於此時亞美尼亞爲了反對薩珊王朝亞兹迪格里德二世(Yazdgird II)的宗教壓迫,與波斯帝國爆發戰争,因此亞美尼亞教會未能參加此次會議。戰争結束后,亞美尼亞主教宣佈抵制查爾西頓大公會議的决議,採信一種類似於基督一性論的信仰。我們並没有確切資料説明亞美尼亞教會爲什麽拒絕接受决議。只能推測,位於東部的大亞美尼亞的教會考慮到西部的小亞美尼亞處於拜占庭帝國控制之下,基本上已被全方位同化,因此希望維持自身宗教方面的獨立性。這導致了亞美尼亞教會最終與君士坦丁堡教會的决裂。到公元609年,亞美尼亞正式建立了獨立的教會。公元7世紀,阿拉伯軍隊進攻亞美尼亞,拜占庭皇帝想趁此機會强迫亞美尼亞教會接受查爾西頓會議的决議,但亞美尼亞大主教納瑟斯三世(Catholicos Nersers III)仍拒絕了拜占庭的要求,甚至不惜與阿拉伯人講和——雖然他們必須向穆斯林繳納人頭税,但作爲“有經之人”,他們得以維持自己的信仰[②]。

直到12世紀,亞美尼亞人遷移到西里西亞,仍堅持與羅馬教廷不同的信仰。如前所述,西里西亞的亞美尼亞國王里奥在位時,曾試圖讓亞美尼亞教會認同羅馬教會,在宗教儀式上承認羅馬教皇,但他死後這些努力就全都泡湯了,小亞美尼亞的教士拒絕任何妥協。因此馬可·波羅認爲亞美尼亞人雖然“從前是很好的基督徒”,但“不尊奉羅馬的正確信仰”。

① A. C. Moule & Paul Pelliot, 1938, p.94.

② George A. Bournoutian, 1993, pp. 61—65.

四、結　論

在對比相關史料和研究著作後，我們發現馬可·波羅對西里西亞的亞美尼亞描寫非常準確，《馬可·波羅行紀》作爲當時描寫世界各地的百科全書，確有其獨到的價值。由於國内對亞美尼亞史研究甚少，本文僅以《馬可·波羅行紀》的描寫爲綫索，對其涉及的西里西亞的亞美尼亞之情況擇三點略作淺顯介紹，對於《行紀》的内容還頗有值得研究之處，需要我們全面閱讀亞美尼亞和其他相關史料，以進一步研究。

The descriptions of Lesser Armenia in the Marco Polo *the Description of the World*

Abstract: Marco Polo *the Description of the World* recorded that "there are two Armenies, one is called Armenie the great and one Armenie the little." This "Armenie the little" is usually called "Lesser Armenia" now and should be discriminate from the "Little Armenia", which is in the Armenia Highland. The Lesser Armenia recorded by Marco Polo is in Cilicia. Marco Polo recorded that: "Of the Little, a king who dwells in a city called Sevasto is lord of it who holds all the lands and maintains the land well in the greatest justice in all things, no malefactor can any how escape; and is subject to the lord great Kan, the Tartar king, though they are Christians, for they are not rightly in the true faith as the Romans are; and this is for want of teachers, for they were formerly good Christians." The King Levon I accepted the western law which was brought by the Crusaders. As early as 1244, the King Hetum I was subject to the Mongol. Armenians have their own church which is not subject to the Church of Rome. These descriptions of Lesser Armenia by Marco Polo are all accurate and can be confirmed by other historical materials.

《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》劄記

——兼論《馬可·波羅行紀》的相關記述

馬曉林

克什米爾(Kashmir),在不同时代的漢文史乘中有罽賓、迦濕彌羅、迦叶彌羅、迦叶彌兒、乞失迷兒、怯失迷兒等譯名。自佛教傳入克什米爾後,此地成爲佛法的中心,在佛教流傳於印度境外之過程中,影響甚大[①]。中古時期與中國往來交流的佛教僧人不少。13世紀入仕蒙元帝國的克什米爾人鐵哥家族,在中外交流史上尤值得一書。概言之,其家族之入蒙元,始於元太宗窩闊台汗時斡脱赤、那摩兄弟入覲,後歷定宗、憲宗朝,斡脱赤領迦叶彌兒萬户,那摩位至國師。斡脱赤之子鐵哥,備世祖宿衛,以至"歷事四朝,尊爲國老,官至極品"[②]。

關於這一家族的史料,以往主要的依據是《元史·鐵哥傳》,張星烺編《中西交通史料彙編》對其文進行了摘録[③]。1962年北京崇文區龍潭湖以北發掘出斡脱赤、鐵可二墓,至1980年代始公佈[④]。斡脱赤墓中無木棺、屍骨,僅發現正書"大元忠遂國公神道之位"石碑一座,當爲衣冠塚,這與斡脱赤奉元憲宗之命前往克什米爾招降而被其國主所殺的命運是相符的。鐵可(即鐵哥的異

作者單位:北京大學歷史系

① Henry Yule & Henri Cordier, *The Book of Ser Marco Polo*, vol. 1, reprinted edition, New Dehli: Munshiran Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1993, pp. 168—169.

② 吴澄,《吴文正公集》卷三一《題秦國忠穆公行狀、墓銘、神道碑後》,元人文集珍本叢刊本,530頁下。

③ 張星烺編注、朱傑勤校訂,《中西交通史料彙編》第6册,北京:中華書局,1977,376—377頁。

④ 北京市文物研究所,《元鐵可父子墓和張弘綱墓》,《考古學報》1986年1期。

譯）墓中出土《鐵可墓誌》，於史傳多有補正，學者已有論列[①]。但如《鐵哥傳》云"迦叶彌兒者，西域築乾國也"，《墓誌》云"伽叶伊彌，古竺乾國"，自屠寄以來至今仍有學者以爲"竺乾"乃"乾竺"倒誤，是天竺的異譯[②]，實際，竺乾一詞常見於古代漢文典籍，推測可能是天竺、犍陀羅的連簡之稱。

今河北正定隆興寺内存有己未年（元憲宗九年，1259）《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》碑[③]。所謂大朝國師南無大士，即鐵哥之叔那摩國師。碑記内容信息量豐富，是學者探討那摩生平的主要依據[④]。不過，碑記文辭典雅，個别史實因而不顯，尚有可補充者，兹略述三點。

一、克什米爾修行之風

《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》記述那摩早年在克什米爾的修行：

> （那摩）厭世喧擾，悉棄所有，遯迹大雪山之下，修頭陀行。止絶愛流，掃蕩情塵，念念在道，了不間斷。日中一飧，止宿塚間樹下，慎不再矣，於此十有三年，人見之不堪其憂，行吟曳杖而歌，綽綽然有餘裕哉。常林豐草之志，萃於眉宇，是可尚也。

有趣的是，《馬可·波羅行紀》述克什米爾時有云：

---

① 侯堮，《元〈鐵可墓誌〉考釋》，于傑等主編，《北京文物與考古》第2輯，北京：北京燕山出版社，1991，249—255頁。

② 屠寄，《蒙兀兒史記》卷一二八《鐵哥傳》，上海：上海古籍出版社、上海書店《元史二種》本，767頁。

③ 録文見《常山貞石志》卷十五。《全元文》第9册，14—17頁據之標點。專文研究：張雲，《〈重修大龍興功德記〉及其史料價值》，《西藏研究》1994年3期；劉友恒，《一通記録那摩國師行狀的重要佛教碑刻》，《文物春秋》2010年3期。

④ 温玉成，《蒙古國的海雲大士與南無國師》，《法音》1985年4期，收入氏著《中國佛教與考古》，北京：宗教文化出版社，2009，590—594頁；黄春和，《元初那摩國師生平事迹考》，《首都博物館叢刊》第9輯，1994；中村淳，《モンゴル時代の「道仏論争」の実像—クビライの中国支配への道》，《東洋學報》75，1994；漢譯本《蒙古時代"道佛論争"的真像——忽必烈統治中國之道》，《蒙古學信息》1996年2期；温玉成，《蒙古國國師克什米爾高僧那摩》，《中國文物報》1995年3月26日，收入氏著《中國佛教與考古》，595—598頁；陳得芝，《元代内地藏僧事輯》"關於那摩國師"，《蒙元史研究叢稿》，北京：人民出版社，2005，234—236頁。

> 此州中有許多隱士，侍奉偶像，在隱居地或洞窟中閉關修行，節制飲食，潔身自好，避免犯下任何罪惡以損害其美德或違背他們邪惡的律條和信仰。他們被視作智慧與神聖，受到人們極大尊敬。[①]

中西兩種記載，適可相互印證。碑記雖然只是記載那摩的個人事跡，而以《馬可·波羅行紀》觀之，可知這種隱居苦修的頭陀行在13世紀的當地仍是有普遍性的。

二、克什米爾之法術

《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》載，那摩"每燒壇持咒，凡有所禱，隨念即應"。

《馬可·波羅行紀》記述克什米爾的偶像教徒（案，馬可·波羅所謂"偶像教徒"，指佛教僧人）云：

> 他們比任何人都熟知邪惡的幻術，真是奇跡，能使聾啞的偶像開口説話，並對人們的請教予以答復。通過妖術他們隨心所欲地改變天氣，將光明或白晝變成黑暗，將黑暗變成陽光。他們通過魔法和智慧行使其他許多神奇之事，未曾親見的人難以相信。

《馬可·波羅行紀》另一節又記載了一項具體的法術功用：

> 當大汗每年居留上都的三個月期间，遇有雨、霧、惡劣天气，當暴風、云、雨、霧升起，就有星者、術士登上大汗居住的宫殿屋頂，以其知識與法術驱除宫上的云、雨及一切惡劣天气，使它們不觸及宫殿而是越過它；宫殿之上無惡劣天氣，甚至一滴水也不會落在上面，而其它地方則是惡劣天氣持續；雨、暴風、雷電四處墜落，卻絲毫不觸及宫殿。此类術士一共兩類，一類名为吐蕃（Tebet），另一類名爲克什米爾（Chescemir）。[②]

---

① A. C. Moule & Paul Pelliot, *Marco Polo: The Description of the World*, vol. 1, London: George Routledge & Sons Limited, 1938, pp.139—141. 此據北京大學《馬可·波羅行紀》讀書班包曉悦初譯，集體校讀的文本。以下不標出處者皆出此節。

② A. C. Moule & Paul Pelliot, *Marco Polo: The Description of the World*, vol. 1, p. 188. 筆者譯。

馬可·波羅的記載非常珍貴,如此明確地提及克什米爾術士,并與吐蕃並舉,在當時的漢文史料中鮮見。從中我們可以知道,到元世祖忽必烈時,宫廷中仍然有不少克什米爾僧人活躍。而其發軔者,無疑是那摩國師。

《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》述那摩燒壇持咒隨禱輒應之後又云:“諸國僧衆咸取則焉。”這種稱譽,並非全然虚飾之辭。可相印證的是《馬可·波羅行紀》描述克什米爾:“此地是世界上所有其他偶像崇拜的起源,偶像皆由此流傳開去。”

案,馬可·波羅所謂“偶像崇拜”,係指佛教。克什米爾佛教法術盛行,對其周邊地區都有直接或間接的影響,藏傳密教就有顯著的克什米爾背景。馬可·波羅將克什米爾與吐蕃並舉,實因二者法術接近。陳得芝先生指出:“那摩以持咒見長,爲藏傳佛教的得寵於蒙古人,起了過渡作用。”[①]誠哉斯言。

三、那摩之身份與生平補考

《元史·鐵哥傳》:“憲宗尊那摩爲國師,授玉印,總天下釋教。”這一記載雖不見於《元史·本紀》,但以《鐵可墓誌》及《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》證之,是説不謬。“授玉印”的那摩,地位顯較“給以銀章”的海雲爲高。因而學者認爲,海雲只是管領漢地佛教,那摩則是總天下佛教[②]。是説當是。

以往我們往往以爲八思巴是蒙元第一任國師(後升爲帝師)。現在我們可以認爲,蒙元朝廷首次採用國師之稱號,很可能是始於那摩。我們注意到,在佛道論争中,佛教方面以那摩爲首,而年輕的八思巴也正是在論辯過程中嶄露頭角。克什米爾與藏傳教法又有淵源關係,由那摩國師到八思巴國師,大概較爲順理成章。《大朝國師南無大士重修真定府大龍興寺功德記》稱:“……朝廷師事,如智顗國師。致使佛門光焰萬丈,大教復興,緇流安泰,有功於世,古今已來,未之聞也。”西藏文管會藏有漢字篆書“大朝國師統領諸國僧尼中興釋教之印”木質印章一方。印文内容與碑記中這句話頗爲契合。有學者以爲這方印章即當年朝廷授予那摩之印[③]。是説有一定的道理,不過,尚須

① 陳得芝,《元代内地藏僧事輯》“關於那摩國師”,《蒙元史研究叢稿》,236頁。

② 野上俊静,《元史釈老伝の研究》,京都:朋友書店,1978,157頁。

③ 于采芑,《大朝國師印考》,《故宫博物院院刊》2006年3期。

注意,至元六年(1269)八思巴創造蒙古國字(現今學界習稱爲八思巴字)之後元朝官方印章開始統一使用八思巴字,之前使用的是漢字,所以,也有一種可能,這方印章是至元六年前朝廷授予八思巴之印[①]。木質,表明此印恐怕已非原件,而是復製品。

那摩長期與蒙古人交流,除了母語外,應該還學會蒙古語,否則恐怕無法坐到國師這樣的高位。其兄斡脱赤取蒙古名,鐵哥亦爲蒙古名(義爲岩羊),鐵哥還能寫回鶻體蒙古文,其家族蒙古化程度很高。同時,鐵哥之母爲漢人,其妻子亦爲漢人,家族保持了與漢人的通婚。但那摩不通漢語。中村淳指出,佛道論争時佛教方有一位"真定譯言蒙古歹"、"譯言真定蒙古歹"[②],此人應該就是那摩從真定帶來的譯員。

碑記有載:"癸丑(1253)春正月,飛詔南下,自邇陟遐,曰緇曰素,咸入其彀。首駐錫於燕……"在燕京期間,那摩重修了延洪寺[③]。不過他很快就離開了燕京。2007年發現的蛇儿年(至元十八年,1281)《大都大延洪寺栗園碑》,[④]登載了至元十八年關於延洪寺田産糾紛的聖旨、國師法旨二件文書。從中已經找不到那摩與延洪寺的聯繫。其追溯前事時提及:"至庚辰年間,有墳山崔榮祖、謝永安、王巧工、高子顯、張得林、崔榮禄等,將前項栗園一面獻與大哥相公,在後有大哥相公轉獻與元真人爲主。本寺知會,卻緣已經兵革,未蒙聖旨,不曾争理。"考釋者判定庚辰年即至元十七年(1280),推測大哥相公可能是鐵哥。但是,同一文書緊接著的一句即又出現"至元十七年八月"字樣,不同的紀年方式顯示出這與庚辰年不是同一年。實際,此庚辰年應是元太祖十五年(1220)。如此,則大哥相公斷然不可能是鐵哥。

那摩與蒙古帝室關係密切。《元史·鐵哥傳》特意描寫了忽必烈與那摩的關係:"先是,世祖事憲宗甚親愛,後以讒稍疏,國師導世祖宜加敬慎,遂友愛如初。至是,帝將用鐵哥,曰:'吾以酬國師也。'"而碑記反映出,那摩與阿里

---

① 參看中村淳,《モンゴル時代の帝師·國師に関する覺書》,平成17—19年度科學研究費補助金基盤研究B研究成果報告書《内陸アジア諸言語資料の解讀によるモゴルの都市發展と交通に関する綜合研究》,2008,213—214頁。

②《至元辨僞録》卷三,《大正藏》第52册,770頁,771頁。

③ 北京圖書館善本組輯,《析津志輯佚》,北京:北京古籍出版社,1983,68頁。

④ 馬順平、孫明鑒,《元〈大都大延洪寺栗園碑〉釋證》,《故宫博物院院刊》2011年1期。

不哥關係同樣密切：

> 自乙卯年(1255)三月八日，阿里不哥大王命使扎古兒歹八赤海賫持令旨，悉除寺門貢賦，及賜到白金，大作佛事三晝夜。丙辰(1256)秋，王復命賜白金，重修觀音大殿，金傅其像。丁巳(1257)正月朔日，國師新降到賢王令旨，賜白金，勑印藏經。其年六月二十日，王命使秃思吉歹令丞相闊闊歹賜白金，看轉大藏經一會。今年(1259)二月十有三日，王命塔合住賜白金，用慶新經，廣集僧象，作藥師大道場三晝夜。

自1254年那摩住持龍興寺起，幾乎每年阿里不哥都有優遇賞賜，直至1259年立碑前。1259年，是蒙古帝國命運的轉折點。這年七月，蒙哥死於四川，忽必烈與阿里不哥開始争奪汗位。那摩國師這樣崇高的地位，必然是雙方都想争取的對象。而無論那摩國師傾向於哪一方，《元史·鐵哥傳》都將會有不同的表述。唯一的解釋是在忽必烈與阿里不哥争位之時，那摩已經去世。

碑記最後提到："一日，龍興主僧踵門而來，將到行狀，即云此文前後事蹟，系是塔必暨少林、金燈二老備説其詳。"以往的研究中，此句標點往往有誤，原因在於没有辨清塔必暨少林、金燈二老是何許人。其實在《至元辨僞録》中他們都出現了。塔必被稱作塔必小大師、塔必大師[①]。《至元辨僞録》中少林長老、金燈長老並列出現兩次[②]。少林長老指雪庭福裕(1203—1375)，爲少林寺中興之祖，在元代地位很高，今少林寺尚存其道行碑二座，學界對其生平多有探討，此不贅。金燈長老不見於其他記載，《至元辨僞録》卷四載，道教將所佔寺宇山林水土歸還佛教，其中，"洎燕京奉福寺長春宫所占虚皇大閣，卻分付與金燈長老"[③]。據此，大概金燈長老是居於燕京的。塔必暨少林、金燈，共三人，"二老"應該僅指後二者而言，因爲塔必既然被稱爲小大師，大概年紀較輕。這三人都曾與那摩共同參與佛道論争，與那摩關係較爲親密，對那摩的生平比較瞭解，因而他們的口述成爲碑記内容的主要來源。

---

①《至元辨僞録》卷三，770頁、771頁；卷四，772頁。

②《至元辨僞録》卷三，769頁、770頁。

③《至元辨僞録》卷四，772頁。

杭州鳳凰寺藏阿拉伯文碑及其研究

吴志堅

一、來源和特徵

就族源而言,中國穆斯林大致可分兩類:外來僑民和皈依伊斯蘭教的西北民族。前者主要來自阿拉伯、波斯和中亞,他們來到中國後,在很長時間内仍然保持自己民族的文化傳統。表徵之一,是保持原先的葬俗,墓碑銘文一般使用伊斯蘭宗教語言阿拉伯文,波斯和中亞族源的墓主墓碑銘文中還夾雜著波斯文。中國東部地區,如海南、廣州、泉州、杭州、揚州、北京,發現這種阿拉伯文、波斯文墓碑頗多,内蒙寧城也有零星發現。上述地區中,又以泉州、杭州發現和保存數量多而重要[1]。

杭州在南宋爲行都,入元後爲江浙行省首府,在宋、元兩代是東南都會,亦是當時最重要的穆斯林聚居區之一。自南宋以來,以"御道"(今中山中路)旁的鳳凰寺爲中心,形成一個繁榮的穆斯林社區。這個社區位於市中心,面積很大,部分與當時穆斯林相關的地名甚至一直使用至今,如珠寶巷、回回新橋、薦橋等。至遲至南宋末,杭州的穆斯林社團已經擁有相當大的財力,開始在皇家園林"聚景園"中置地建墓。由宋入元的周密曾目睹當時杭州穆斯林

作者單位:浙江省圖書館古籍部

① 參見楊曉春,《元代中國穆斯林墓葬石刻的發現與研究》,《黑龍江民族叢刊》2007年3期。

葬俗，他說回回去世後“出瘞之聚景園，園亦回回主之”[①]。元末的陶宗儀則在一條筆記中記道“聚景園，回回塚在焉”[②]。聚景園在宋元之際已經成爲杭州的穆斯林墓區，此後歷代相沿不替。

聚景園位於清波門外，西子湖畔，其地望，“清波門外爲南門，湧金門外爲北門，流福坊水口爲水門”[③]，大致在清波門、湧金門之間城外。這一帶歷來爲風景勝區，後來“西湖十景”中的“柳浪聞鶯”就是園中景色。南宋杭州最繁華的酒樓“豐樂樓”在其北側不遠。

聚景園建於南宋初。宋高宗禪位後，孝宗特爲修建德壽宫(在皇宫之北，又稱北宫)致養，因德壽宫距西湖稍遠，遊湖不便，故在西湖邊修建“御園”，以供太上皇賞玩，這就是聚景園。寧宗以後，聚景園漸臻荒廢[④]。穆斯林社團買賃這座荒園，建造公墓，元、明兩代皆襲稱“回回墳”，清代又稱之爲“番回塚墓”。因爲回回詩人丁鶴年墓在此，也有本地人稱爲“丁氏隴”。1911年辛亥革命後，地方政府正式命名爲“南園回教公墓”。

1913年拆城西錢唐、清波、湧金三城門，開始殃及城外聚景園墓地；1924年杭州市政府在城牆外修築環湖公路，從聚景園外側穿過，拆遷園中部分墳墓。1953年，杭州市人民政府大規模建設西湖風景區，遂另撥山地125畝作爲回民公共墓地，而將聚景園穆斯林墓整體遷移。從此，西湖邊除了幾處殘存墓葬外，歷經數百年歷史的穆斯林公墓不復存在，代之而起是柳浪聞鶯公園。

關於聚景園穆斯林公墓，值得注意的不僅是它在風景名勝區占地面積近千畝的規模，更在於它的歷史延續性。衆所周知，中國穆斯林經歷了從“穆斯林在中國”，到“中國的穆斯林”的發展歷程，其中元明之際是一個歷史轉捩點。元、明政權統治者出身不同，政權性格也截然不同，加上易代之際的社會動亂，以及南方漢族社會對元代民族歧視政策的反彈，入明後穆斯林的社會政治處境劇變。在有的地區，穆斯林社團急劇萎縮，如泉州，經歷元末“義兵之亂”後，穆斯林勢力驟然消歇，剩下爲數不多孑遺亦受到敵視。20世紀90年

① 周密，《癸辛雜識續集》卷上《回回送終》，北京：中華書局，1988。

② 陶宗儀，《南村輟耕録》卷二八《嘲回回》，北京：中華書局，1980。

③ 潛説友，《咸淳臨安志》卷一三《聚景園》，杭州：浙江古籍出版社，2012。

④ 潛説友，《咸淳臨安志》卷一三《聚景園》。

代,泉州元末城牆遺址發掘出數十方穆斯林墓碑等墓葬構件,説明當時穆斯林墓葬可能被有意毀壞,當成建築填充物用於築城。

在元末,這種針對穆斯林的仇視相當普遍。福建地區如此,方國珍控制下的浙東地區也是如此,色目詩人丁鶴年不得不在友人們的庇護下東躲西藏。但杭州稍爲不同。元末的杭州基本爲張士誠所控制。張士誠接受元廷招安,被封爲吴王,得到不少浙西士人的擁護,他們與色目人有千絲萬縷的聯繫,對色目人的政策可能不是那麽偏激。杭州的穆斯林社會及其傳統墓地聚景園在元末基本未被破壞。不過,由於聚景園緊鄰杭州西城牆,在元末張士誠改築、加固杭州城的工程中,仍然可能遭到部分損毁。1927年孫傳芳拆毁清波門一帶城牆,在城牆底下發掘出兩方阿拉伯文墓碑。這些墓碑極有可能是張士誠在重築城牆時築入牆底的。當然,也不能排除明代爲抗倭而加固城牆所爲的可能性。但總體而言,聚景園没有遭到大規模破壞。這種歷史延續性是罕見的。

聚景園穆斯林公墓歷時久,規模大,墓碑數量應該很多。1953年遷往回民公墓的墓主一般親屬尚存,年代較晚。除去這部分,年代較遠,所謂"無主墓"的數量自然也不在少數。事實上,早在1936年,白壽彝先生就指出:"近年杭州拆城,城下發現阿拉伯文及波斯文伊斯蘭教先賢墓碑甚多,其總數至少當在百件以上。"[①]其時聚景園穆斯林公墓主體尚存,那麽1953年遷墓之時,有多少無主墓被毁,其中又有多少阿拉伯文墓碑呢? 就這個問題,我們採訪過幾位當事人,但没有得到明確的信息。按照當時慣常做法,無主墓碑等墓葬構件一般被當做石材重新使用,主要用於鋪路。事實上,杭州景區石板路很多由無主墓碑鋪就,一般就近取材,並不限於聚景園。有心的教衆收集了部分無主古墓碑收藏於鳳凰寺,數量爲20方。數百年歷史的積累,僅經歷數十年時代風雨,幸存的就只有這20方了。

儘管如此,這批阿拉伯文墓碑不僅數量僅次於泉州,名列全國第二,在形制和銘文内容上也極具特點。穆斯林有著嚴格的傳統葬俗。中國傳統喪葬規制一般按照逝者社會地位分爲三六九等。相比之下,穆斯林葬禮更體現出

① 白壽彝,《杭州出土伊斯蘭教先賢墓碑拓片(一)(二)》,《禹貢》1936年11期。

宗教的謙卑。逝者在安拉面前是平等的,其墓碑形制大小等一般没有明顯的等級區分。但比較泉州發掘的穆斯林墓碑,可以發現鳳凰寺所藏的墓碑,石質、刻紋更爲講究,大部分墓碑尺寸相對較大。墓碑銘文的内容,泉州所藏大部分銘文僅爲墓主姓名、生卒年,再加一句《古蘭經》的經文或穆罕默德的聖訓,較爲簡略。鳳凰寺藏墓碑銘文相對較長,有對墓主的生平描述,也有大段的波斯語詩歌,所含信息量更爲豐富。

二、墓碑的史料價值

關於中國伊斯蘭早期歷史的傳世文獻主要有兩類:一類是教外記載,這類記載不太多見,且較爲零散,一般來説,即便没有明顯偏見,至少也較爲隔膜;一類是教内文獻,主要是明、清以後所追記,一般是"歷史重建"的結果,使用時需要仔細甄别。與這兩類文獻相比,墓刻資料就顯示出其無與倫比的史料價值。以鳳凰寺早期歷史爲例,按照寺内所藏清康熙年間寺碑的説法,鳳凰寺創建於唐代,但碑文並没有提供任何相關證據。教内故老相傳,鳳凰寺創建者爲卜合提亞爾,他在中國的唐代來到杭州,創建了鳳凰寺。聚景園原有卜氏及其二位從者墳,杭州當地穆斯林稱爲"三巴巴墳",早毁。90年代,市政當局在柳浪聞鶯公園建了一個紀念亭,以紀念這位"唐代伊斯蘭教先賢"。那麽這位先賢是否爲唐代人呢?非常幸運的是,他的墓碑正是鳳凰寺所藏20塊阿拉伯文墓碑中的一塊,根據碑文紀年,墓主卒年爲回曆730年,西元1330年。卜合提亞爾顯然生活在元代,而非唐代。他不能用來證明鳳凰寺創建於唐代。

重構歷史往往是爲了加强群體認同感。這時,所謂"歷史真相"就變得不那麽重要,而成爲一堆可以任意取捨的"建築材料"。但富有喜劇色彩的是,有時我們會發現"歷史真相"其實遠比重構的歷史更爲輝煌,並且,毫無疑問,也更爲豐富生動。

杭州鳳凰寺所藏阿拉伯文墓碑有的保存完好,有的已有殘損。按照其銘文體例,墓主生卒年等信息在最後一行,刻在墓碑的最下端,比較容易殘損。凡紀年信息尚存的,都顯示爲元代,其餘墓碑形制大致相同,估計年代相去不遠,斷爲元代,應該没有太大問題。墓碑銘文顯示,在這些墓主中,有波斯人、

阿拉伯人、中亞人和突厥人;其職業,有商人、行省高官、軍事官員,以及純粹的宗教人士;從宗教派别看,有遜尼派、什葉派、蘇菲派;他們多從陸路而來,有一位墓主甚至就來自汗八里,即大都(今北京),也有個别通過海路而來。他們的社會地位普遍較高。前所言伊斯蘭先賢卜合提亞爾,全名"不花剌人異密·卜合提亞爾·賓·補白克·賓·烏馬兒"(Amir Bakhtiyār b. Abī Bakr b. 'Umar al-Bukhāri),無論地望、父祖姓名,都顯示他應當出自元代赫赫有名的賽典赤家族。該家族世鎮雲南,有一支後裔在江浙行省擔任行省高官。其他墓主雖然族源各不相同,但社會地位都較高。

元代杭州穆斯林之所以有這些特點,首先因爲蒙元政權的特徵。蒙古人傳統上信奉萬物有靈的原始宗教,而非一神教,對各種宗教均予以尊崇。即使其後有貴族統治者分别信奉聶斯脱里教、藏傳佛教、伊斯蘭教,他們對其他宗教也多持寬容、尊重態度。在政治上,蒙古傳統做法是利用被征服者去征服未被征服者,這樣,按照征服的先後次序,形成不同的政治階層。穆斯林被征服在前,漢人、南人被征服在後,前者自然在政治領域佔據優勢地位。元代所謂"蒙古、色目、漢人、南人"的"四等人制"由此形成。再加上蒙古統治者有意在各族群間搞平衡,以維持統治,被劃入"色目人"的穆斯林地位更是得以鞏固。元代杭州穆斯林主要依附蒙古人的軍事征服而來,並成爲統治者倚重的力量,這就是鳳凰寺穆斯林碑碣墓主們主要從波斯通過陸路而來,佔據較高社會地位的原因所在。

種種證據表明元代杭州穆斯林人口繁庶,大商富賈衆多,聚居區位於市中心繁華地帶,面積廣大,擁有數座清真寺。這種繁榮顯然深深根植於當地社會經濟中,而非僅僅單純的政治原因所能解釋。

從經濟上分析,元代的海路交通和貿易到達了前近代的頂峰。泉州是與南洋、西洋貿易最重要的終點港。在宋、元時代,中國海商與阿拉伯、波斯海商在印度西南部進行大規模中轉貿易,並與地中海、波羅的海貿易圈遥相呼應。慶元則是對東洋貿易的中心港。杭州,作爲江浙行省省會和京杭大運河南端城市,是這些港口進入腹地的介面。通過大運河,杭州與大都直綫貫通,而大都作爲元帝國的首都,甚至是當時歐洲商人的目的地。在蒙古治下的和平時期,横貫歐亞的陸路前所未有地暢通無阻。墓碑銘文反映,數位墓主經

商泛海遠至巴格達,並前往麥加朝拜。細香料、藥材和寶石是其販賣的重要商品。也有墓主自陸路而來,並不排除經商的可能。墓主們雄厚的財力顯然與他們從事海外貿易有關。

與唐、宋時期來華的穆斯林相比,這些都是前所未有的新特徵。彼時聚居於"蕃坊"的穆斯林多爲阿拉伯或波斯商人,通過海上絲綢之路而來。而元代杭州穆斯林無論其族源的多元性、參與社會政治經濟生活的深度、聚居區繁華程度,都是唐、宋蕃坊不能相比的。

這批墓碑還有一個有趣的特徵:其形制爲穆斯林式,使用語言爲阿拉伯語和波斯語,但許多刻紋卻是明顯的漢式。這個特徵是富有意味的,它反映當時的穆斯林在頑强保持自己宗教文化傳統的同時,也開始受漢文化影響。墓葬制度是人們最有意識地體現文化認同的部分,墓碑尚且出現漢式因素,我們不妨大膽想像他們生活中其他方面會是何種情形。前輩學者陳垣先生揭示了"西域人"如何"華化",他們拜漢人爲師,學習並參加科舉,他們使用漢語吟詩作賦,與漢人士大夫親密無間,這是他們生活的一個方面;他們的另一個方面是在穆斯林社會,使用阿拉伯語作爲宗教語言,使用父輩,或祖父輩的語言——波斯語作詩,在西子湖邊低吟淺唱。

不過,我們毋須對這種世界一體、文化多元的情形感到驚奇。至遲自人類進入文明時代以來,歐、亞、非"舊大陸",作爲一個"世界島",其歷史一向是聯繫在一起的。大陸邊緣大江大河中下游和沿海地區得天獨厚,文明首先發源並興盛;而歐亞内陸的遊牧民族則像不斷噴發奔湧的岩漿,向其定居鄰居發起一輪又一輪的衝擊。在很長一段歷史時期裏,歐亞大陸幾個主要文明的興衰歷史,似乎遵循著某種相似的節律,又各自有著不同的命運。

在蒙古崛起前的若干個世紀中,中國經歷大唐盛世、五代的混亂後,其農耕區域進入内斂而社會經濟文化高度發達的宋代;歐亞大陸遥遠的另一端,自西羅馬帝國崩潰,西歐進入中世紀"黑暗時代",政治分裂如一盤散沙,社會經濟水準雖自11世紀後逐漸上升,但仍相當落後。在這幾個世紀中,歐亞大陸人類文明舞臺上有兩個引人注目的歷史進程:一是伊斯蘭文明的崛起和擴張。7世紀它從炎熱荒蕪的阿拉伯沙漠中誕生,此後短短百年,征服了從比利牛斯山脈到印度信德省,從摩洛哥到中亞的遼闊地區。10世紀後,它又向小

亞細亞、恒河流域、東南亞和黑非洲擴展。二是以蒙古高原爲核心的草原遊牧民族的崛起和擴張。在東方,突厥、回紇、契丹、女真等民族輪番向中原衝擊,先後建立一系列强大政權;在西方,10世紀突厥人進入伊斯蘭世界後,一方面受到伊斯蘭文明吸引,皈依伊斯蘭教,開始伊斯蘭化,另一方面憑藉遊牧民族卓越的騎射才能,逐漸攫取穆斯林世界的政治權力。伊斯蘭化的突厥民族,成爲伊斯蘭新一輪擴張的動力源泉。

13世紀初蒙古力量的勃興,標誌著這一歷史進程達到頂峰。"世界征服者"在半個多世紀内,展開一波波史詩般壯闊的征服,建立了人類歷史上疆域最廣大的政權,其控制範圍東自太平洋,西抵波羅的海、亞得里亞海;北起西伯利亞,南至南中國、波斯灣。就文明區域而言,以原金、南宋統治區爲核心區域的中華文明區,以衛藏爲核心區域的藏傳佛教區,以及以波斯、兩河流域爲核心區域的穆斯林文明區,都被納入蒙古帝國。此外,信奉東正教的俄羅斯,和信奉天主教的波蘭、匈牙利部分地區,即基督教東方邊緣地區也處於蒙古勢力控制之下。這使得歐亞大陸各文明、各民族之間直接的交流、融合空前活躍,其深度、廣度超過以往所有歷史時期。

鳳凰寺内這20方阿拉伯文墓碑正是這個巨大歷史進程中的一個小小遺跡。它們所承載的歷史,對於今天並不只有"文物價值"。這些墓碑告訴我們,"全球化"並不始於今天,早在七百年前,它所達到的程度已經超出我們想像。那是一種既保持某種共同的認同,又寬容而多元的"全球化"。這在全球化勢不可擋,而民族主義喧囂塵上的今天,是多麼發人深省。

三、研究概況

杭州鳳凰寺很早就引起西方學者的注意,寺中所藏一塊立於明代的波斯文碑1911年見於英國的報導,其時聚景園穆斯林公墓尚保存完好。1936年,白壽彝先生在《禹貢》第11期發表文章,披露了民國以來,聚景園一帶出土阿拉伯文、波斯文墓碑的情況,並公佈了兩通拓片[①]。前面提到的卜合提亞爾墓碑就是其中一通。1953年聚景園穆斯林公墓整體遷移,今存20塊墓碑在此後

① 白壽彝,《杭州出土伊斯蘭教先賢墓碑拓片(一)(二)》,《禹貢》1936年11期。

不久被收藏在鳳凰寺中。1974年,鳳凰寺管委會在寺内庭院左側修建小屋,貯存這些墓碑和原先就在寺内的寺碑。對這些墓碑的研究,國内學者中,郭全美和郭群美貢獻巨大,他們爲這些墓碑進行了編號,還在陳達生教授的幫助下,對部分銘文進行了釋讀[1]。然而令人遺憾的是,儘管這些墓碑很早就受到關注,但始終没有被完整釋讀,原因很簡單:釋讀阿拉伯文和波斯文的古碑銘非常困難,不僅要求同時精通阿拉伯語和波斯語,還要熟悉變體衆多的特殊碑銘體,加上石花漫漶,辨識音點非常困難,常常是差之毫釐,謬以千里。

在國際伊朗學界,倫敦大學亞非學院伊朗學系是傳統重鎮之一。任教於此的講師莫頓(A. Morton)先生是歐洲首屈一指的阿拉伯文碑銘釋讀專家。其弟子蘭天德(George Lane)博士近年來一直在中國尋訪與波斯相關的史跡材料。2007年,他來到杭州,設法攝取了這些墓碑的照片,回國後,交由乃師開始釋讀研究。2010年,師徒二人初步研究成果發表在《清華元史》上。同年10月,杭州舉辦元代杭州國際研討會,他們又應邀參加,並提交了論文。會後,蘭天德博士與研討會主辦方杭州文史研究會聯繫,雙方達成合作研究並出版研究成果的協議。與此同時,莫頓先生加緊工作,基本完成碑文的釋讀和注釋。此後不久,他被查出患有皮膚癌,確診時,癌細胞已擴散。研究工作被迫中斷。2011年12月,莫頓先生病逝。筆者有幸在杭州研討會上與莫頓先生有一面之緣。在會上,主辦方爲表示尊重,將他的職稱從講師升格爲"教授",這位國際知名的前輩學者當場予以糾正,一絲不苟,不求虛譽,給人留下深刻印象。此後我數次與他通信,他最後一封回信寫於逝世前不久。信中没有一句提及自己的身體,仍然諄諄以學問爲念,希望自己的研究爲中國的同行所利用。

因爲莫頓的工作整體上處於掃尾階段,有不少地方,尤其是注釋尚未最終完成,需要接著他的綫索繼續進行;對他的釋讀也需要進行獨立的審核和校對;最後,還要將所有英文翻成中文。這樣的工作難度和工作量並不比重起爐灶來得輕鬆。爲此,杭州文史研究會聯繫到北京大學歷史系張帆教授和党寶海副教授兩位老朋友,請求幫助。他們毅然接受了這項繁難的重任,並

① 郭成美、郭群美,《杭州伊斯蘭教阿拉伯文波斯文墓碑考》,《回族研究》1997年1期。

很快組織團隊,展開工作。這時,大概是2012年年初。5月,張帆、党寶海兩位教授与伊朗德黑蘭大學碑銘學專家烏蘇吉(M. B. Vosoughi)教授、北京大學外國語學院波斯語系王一丹教授,一行四人專程來到杭州實地考察。回京後,又邀請中央編譯局翻譯周思成先生參加這項工作。大家分頭協作,王一丹教授、烏蘇吉教授負責碑文原文與莫頓釋讀的對校;周思成先生負責整體翻譯;党寶海教授協校譯文;張帆教授總其成。經過半年多的艱苦努力,終於在8月基本完成這項工作。8月31日,杭州文史研究會在杭州召開評審會,邀請這個領域權威專家對工作進行評審。專家們在充分肯定工作成果的同時,也提出不少改進建議。目前,工作團隊正一一落實改進意見,進行最後的修改。最終成果將很快面世。

"馬可·波羅與伊朗"國際學術工作坊紀要

于　月　胡曉丹　陳春曉　整理

2012年5月20日,由北京大學國際漢學家研修基地及中國古代史研究中心主辦的"馬可·波羅與伊朗"國際學術工作坊在北京大學中國古代史研究中心學術報告廳舉行。這次工作坊的組織,一方面是爲了總結"馬可·波羅讀書班"半年多來的研讀成果,另一方面邀請了最近赴伊朗考察的學者及相關領域的專家發表高見。

首先,中國古代史研究中心主任、國際漢學家研修基地主任助理榮新江教授致辭,他介紹了這次學術工作坊的緣起、性質及主題。"馬可·波羅讀書班"是由北京大學國際漢學家研修基地發起的,以北京地區部分研究中外關係史、蒙元史和伊朗學的學者爲主研讀《馬可·波羅行紀》的研習班。2011年10月,讀書班還邀請伊朗德黑蘭大學歷史系烏蘇吉(M. B. Vosoughi)教授參加閱讀《行紀》的伊朗部分,並就海路部分做系列講演。今年春,芬蘭赫爾辛基大學亞非研究所研究員芮跋辭(Volker Rybatzki)教授及土耳其科學院院士涂逸珊(Isenbike Togan)教授也受邀來訪,參加該讀書班。在國際學者訪學北大的同時,今年年初,北京大學及北京其他高校的數位學者遠赴伊朗,沿著馬可·波羅經行的道路,進行了歷史文化考察,取得了豐富的學術收穫。基於以上的學術積累及準備,基地與中心組織了這次學術工作坊(workshop),它既是北大舉行多次的"伊朗學在中國"學術會議的延續,也是"馬可·波羅讀書班"

作者學習單位:北京大學歷史系

階段性成果的一次檢驗。

這次學術工作坊，由"馬可·波羅讀書班"的班長榮新江教授、副班長党寶海副教授主持，共有22位學者和14位同學參加，發言分爲海上絲路、文明交往、絲路名物及中伊史地四個主題。

第一場，主題爲"海上絲路"。

北大中國古代史研究中心李孝聰教授發表《伊朗與中國的海上航路——〈道里邦國志〉與〈鄭和航海圖〉等記載爲中心》，將《道里邦國志》中的文獻記載結合《鄭和航海圖》的圖像記録，以及12世紀阿拉伯地圖等域外地圖，考察伊朗與中國之間的海上航綫。特别爲在場老師、同學展示了現存英國牛津大學圖書館的《明代航海圖》，釋讀了海圖中的題記，爲研究海上絲路提供了新材料。

中國科學院自然科學史研究所汪前進研究員的《地圖的象徵意義——西方藝術作品中的地圖》一文，展示了《明代航海圖》及民間收藏的一幅珍貴的清代絲綢之路地圖，指出西方的地圖學者有一條與中國地圖學全然不同的發展道路，地圖類型較中國更多，它的文化内涵也更多。因此研究西方地圖在社會文化生活中的象徵意義有助於認識中國古地圖的文化内涵。報告以歐美藝術作品中的地圖形象爲研究載體，從知識、科學等12個角度分析不同類型的地圖所對應的不同象徵意義。

北大中文系李零教授的《從船想到的歷史——以東周、秦漢時期的考古發現爲例》一文，首先以2009年水下考古和近年關於東周、先秦時期古代中國航海的考古發現爲切入點，介紹了古代中國海船及内河船運考古遺址在中國東部沿海的分佈情况。其次，重點介紹了秦漢墓葬中出土的波斯式銀盒，分析了其形制、功用、分佈。李零教授認爲銀盒的形制既融合了蓋、豆、圈足等中國式樣，也具有波斯風格的裂瓣紋圖案。

烏蘇吉(M. B. Vosoughi)教授貢獻了名爲《馬可·波羅與伊本·白圖泰經行之伊朗路綫比較》(Comparison of the pathway of Marco Polo and Ibn Battuta in the hinterland of the Persian Gulf)的報告，提出了馬可·波羅1293年從忽魯謨斯返回大不里士的不明路綫問題。他借助於晚於馬可·波羅大約40年的旅行家伊本·白圖泰對此段路綫的記載，試圖論證此二人所經行的路綫的關係。烏

蘇吉教授結合對這條路綫的親身考察經歷,認爲馬可·波羅所走的東綫當時受到强盜的侵擾,因此起兒漫開發了伊本·白圖泰所走的西綫,並保證商路的暢通和安全。

第二場,主題爲"文明交往"。

北大外語學院段晴教授的《佛教耶? 祆教耶? ——對莫高窟西魏第249窟"戰鬥阿修羅"的質疑》,通過展示莫高窟第249窟西魏時期所繪"戰鬥阿修羅"圖像,對記載"阿須倫"即阿修羅形象的《長阿含經》卷二一《世記經》提出質疑,認爲《世記經》是僞經,並非印度佛經。並根據莫高窟壁畫形象及《世記經》、《長部·大會經》等記載,推測莫高窟第249窟西魏"戰鬥阿修羅"應是伊朗神話中制伏惡龍Keresaaspa神的畫面。最後段晴教授提出伊朗神話因素在中國十分罕見,並希望進一步探討此種現象的原因。

涂逸珊教授(Isenbike Togan)提交《論成吉思汗"札撒"的一個方面》(One Aspect of Chinggis Khan's jasagh (yasa))一文。首先以《元典章·禁回回抹殺羊做速納》問題爲切入點,討論了至元十六年(1279)忽必烈下發聖旨禁止元朝穆斯林割喉殺羊和行割禮,甚至鼓勵奴婢告發主人這一歷史事件。聖旨中羅列了不花剌和伊利汗國發生的三件打壓回回人的事件,涂逸珊教授將其與元朝阿合馬被殺事件相聯繫,認爲儘管蒙古人與色目人合作治理國家,但是回回人一旦與蒙古傳統相悖時,蒙古統治者會維護成吉思汗札撒的傳統。

北大考古文博學院林梅村教授根據在伊朗的考察體會,發表了《波斯文明的洗禮》。首先以伊斯蘭浴室爲核心,介紹伊朗的伊斯蘭澡堂的建築特點爲磚結構、穹廬頂,相異於中國傳統木結構建築。其次,考察了蒙元時代中西文獻中的"混堂"一詞,判斷它可能是波斯語、阿拉伯語或突厥語中的伊斯蘭浴室。此外,林梅村教授還指出元大都的設計與建築,混合了中國和伊斯蘭的建築風格特點,并從而判定北京故宫的浴德堂不是傳説的香妃墓或禮拜堂,而是元代的混堂。

北大歷史學系党寶海副教授的《元朝與也門關係史三題》,在也門地方編年史《珍珠串》中找到1279年(至元十六年)元代使者出使也門的記録,結合漢文文獻推斷這些使者並非忽必烈派遣的正式使者,而是由福建行省左丞唆都派出的通商代表。此外,根據《珍珠串》的記載得知,元世祖禁做速納不是籠

統的禮拜,而是禁止行割禮。此外,從中國到亞丁的商人,攜帶了大量昂貴禮物去麥加朝聖,其中包括衆多奴隸。由此證明當時的穆斯林商人具有雄厚的財力和影響力。

第三場,主題爲“絲路名物”。

清華大學美術學院尚剛教授發表論文《忽必烈時代的官府酒具與服飾》,首先介紹了元朝上層所用的酒具,如滿忽兒、瀆山大玉海、大金鐘等。接著介紹了元朝的夾袍、罟罟、風帽、笠、繡鞋、系腰等服裝及製作這些服裝的那石失、撒答剌欺等面料,並指出元朝達官的服飾流行織金或印金面料,刺繡工藝尤受推崇,服飾中反映出西方風格、工藝的影響。在探討元朝的工藝美術時,需要特別注意早晚期差異、南北差異以及文獻與實物的差異。

北大外語學院王一丹教授的《馬可·波羅與波斯珠寶》一文給我們展示了另外一個文化面相,她提示我們波斯珠寶文化的發達,以及波斯人對珍珠的特別偏好。在各種珠寶書中,珍珠所占的篇幅都遠遠大於其他寶石。《馬可·波羅行紀》在報達、忽里模子、馬八兒三處提及了珍珠,王一丹教授重點考察了忽里模子的珍珠。這裹除了轉運由南印度運來的珍珠外,此地本身也出産珍珠。她還着重向大家介紹了三部穆斯林珠寶著作:比魯尼的《珠寶録》、内沙布里的《尼扎米珠寶書》及納西魯丁·圖西所作的《伊利汗的珍寶之書》。

北大考古文博學院齊東方教授的《黑石號所見唐代金銀器與海上絲綢之路》,介紹了“黑石號”沉船的發現及打撈過程。從數量上看,“黑石號”發現的長沙窨遺物超過國内各地出土遺物的總和;從學術價值上來説,其青花瓷盤、金銀器、銅鏡的價值更高。“黑石號”作爲唐代晚期的沉船,卻運載了時代明顯更早的商品,也許暗示了當時在揚州有出售古物的商店。此外,船上有一部分器物是中國本土未發現過的,如方形窩角形盤、八棱金杯、類似塔式罐但裝飾了異域風格圖像的壺瓶等,這些特殊的器物可能是當時的域外商人在中國訂做的。

中國人民大學國學院畢波副教授奉獻《粟特人與漢唐時期的香料貿易》一文,介紹了粟特商人在陸上絲綢之路上的重要地位,以及他們控制的香料貿易,指出粟特人商業成功的原因主要在於地理位置、重商傳統、商業運作能力、語言能力等方面,而且與其所信奉的宗教也關係密切。東西方的香料貿

易是雙向的,而宗教傳播與遠距離貿易之間的關係尤其值得關注。

第四場,主題爲“中伊史地”。

芮跋辭(Volker Rybatzki)教授的《簡論〈馬可·波羅行紀〉中的突厥語蒙古語詞彙》(Primary remarks on some Turkic and Mongolic words found in Marco Polo's Livres des merveilles du monde),考察了《馬可·波羅行紀》中人名、食物等名詞中的蒙古、突厥語詞彙。而馬可·波羅並没有特别提及哪些詞彙是蒙古語或突厥語,芮跋辭教授認爲他已經將這些詞彙融合在記憶中,最後口述成書。之後他對每個蒙古、突厥語詞彙的詞義、詞源一一作出詳細解釋,展現了這位阿勒泰學學者的深厚功力。

中國社會科學院民族學與人類學研究所劉正寅研究員發表了《穆斯林文獻中的“Moghulistan”》,他關注到伊斯蘭文獻中的“Moghulistan”一詞在不同歷史時代涵義的轉變。十二三世紀的《世界征服者史》、《史集》中的“Moghulistan”意爲“韃靼人的家鄉”,指蒙古高原。而15至17世紀的中亞伊斯蘭文獻中的“Moghulistan”已經不在蒙古高原,西移至中亞。他據此探討了中亞蒙古人的伊斯蘭化過程,指出察合台汗國區域内蒙古傳統與伊斯蘭化的尖鋭鬥争,導致察合台汗國分裂爲東察合台和帖木兒帝國。察合台汗國東部堅持蒙古傳統的人稱爲“蒙古人”,他們居住的地區稱爲“蒙古斯坦”。

北京師範大學歷史系王東平教授的報告《明清文獻中的“八答黑商/拔達克山”》,指出《馬可·波羅行紀》記載的“巴達哈傷”,位於阿富汗東北部,馬可曾在當地養病一年。而元代和清代的譯名卻有不同,清代譯名的轉换可能與滿文發音有關。王東平教授利用明清史料中的“拔達克山”與元代文獻中的“八答黑商”進行比較,更深入探討了當地的各種寶石礦産,馬、鷹等動物,以及當地商業情況。

北大外語學院博士後邱軼皓提交《宗教·國俗·制度?阿合馬爲何失敗——圍繞諸王弘吉剌台之死所作的一個考察》一文,結合波斯史料、西方基督教史料和埃及馬穆魯克文獻,從合法性、政治疲軟以及宗教衝突三個角度,探討伊利汗國阿合馬失敗的原因。邱軼皓博士指出,儘管有學者認爲宗教原因只是一種飾詞,但綜合各方文獻來看馬可·波羅對於阿合馬失勢源於宗教衝突的記載是完全可信的。

"馬可·波羅與伊朗"國際學術工作坊,不僅有上述發言學者的精彩報告,還有香港城市大學前校長、北京大學葉氏魯迅社會科學講座教授張信剛先生,目前在漢學家研修基地訪問的美國加州大學洛杉磯分校羅泰(Lothar von Falkenhausen)教授和故宮博物院研究館員孟嗣徽女士等學者參加了討論和交流學術。

研究綜覽

編者按

《中華文明史》是北京大學國學研究院組織36位學者、歷時6年完成的一部學術著作,於2004年正式出版,在國內學術界頗受好評,曾獲北京市哲學社會科學優秀成果獎特等獎。自2007年始,美國人文與科學院院士、華盛頓大學康達維教授(David Knechtges)組織來自美國、加拿大、新加坡、中國的多位學者,啓動了《中華文明史》四卷本的英譯工作,並邀請了在國際漢學界享有盛譽的Michael Puett、Albert E. Dien、David Mcmullen、Philip A.Kuhn四位教授爲英譯四卷本分别撰寫了導言。2010年底,英譯本初稿完成,此後,在國務院新聞辦、國家漢辦、查良鏞博士、陳曾燾博士和夫人的資助下,經過兩年的統稿、修訂,於2012年年初由在國際學術界享有盛譽的劍橋大學出版社正式出版,並作爲"中國文庫"的首批四部之一,參加了當年4月的倫敦國際書展。6月24日,又在北大英傑交流中心舉辦了英譯本國內首發式。

《中華文明史》的翻譯,第一次向西方全面、系統地展示了中華文明的博大精深,展示了中國人文學者的研究成果,對於加强中外學術交流、促進中國文化走出去具有重要的推動作用。2012年11月,劍橋大學魯惟一教授(Michael Loewe)在國際權威書評周刊*Times Literary Supplement*上刊發書評,對英譯本的學術史意義進行了評論。本期,我們將袁行霈教授在倫敦國際書展上的講話、康達維教授在《中華文明史》國內首發式上的致辭、英譯本的四篇導言、劍橋大學魯惟一教授的書評原文及發表版面刊載於此,希望有更多學者關注中國學術的國際化進程。

關於《中華文明史》英譯本的講話

袁行霈

開場白

主席、女士們、先生們：

下午好！

衷心感謝劍橋大學出版社出版《中華文明史》英譯本，並提供這個機會，使我們見面。劍橋大學出版社有400多年的歷史，出版過李約瑟博士（Dr. Joseph Needham）主編的《中國科技史》、崔瑞德教授（Prof. Denis Twitchett）和費正清教授（Prof. John King Fairbank）主編的《劍橋中國史》，這兩部書在中國產生了巨大影響。《中華文明史》英譯本能在這裏出版，我的同事和我深感榮幸。

編寫《中華文明史》是我於1999年倡議的，並由我提出編寫方案和主要觀點。北京大學國學研究院（The Peking University Institute for the Study of Chinese Civilization）邀請校内36位教授，用6年時間撰寫完成。我們都是站在學術的立場，憑著學術的興趣參加這項工作的。在這6年内，召開了40多次學術研討會，對每一章的提綱和初稿，都進行了認真的討論，各卷主編（嚴文明教授擔任第一卷主編，張傳璽教授擔任第二卷主編，我本人擔任第三卷主

作者單位：北京大學中文系

編,樓宇烈教授擔任第四卷主編)對本卷加以統改,我又對全書作了最後的修訂、加工和潤色。

這是一部多學科交叉融合的學術著作,涵蓋了文學、史學、哲學、考古、宗教、藝術、科技、制度、經濟、教育、民俗、中外交通等多個學科。我們按照歷史順序,將各方面的内容組織在一起,系統地介紹中華文明的發展歷程,並説明每個時期文明的特點。這就不同於一般的以政治史爲主要内容的通史。我們運用了一些新的考古資料,對中華文明史作了新的分期,對哲學宗教、文藝思潮、社會生活、城市的興起繁榮、婦女的生存狀態,以及家族的文化傳承等等,給予更多的關注。

此書於2006年出版後,第一個月就銷售了一萬一千部,隨即加印三次,印數已達到三萬八千部,每部四册,如果按册數計算共十五萬二千册,在中國得到廣泛的好評。

我的老朋友——蜚聲國際的漢學家康達維教授(Prof. David Knechtges)憑藉淵博的學識和驚人的毅力,和他的朋友們用了5年時間,終於完成了翻譯工作,並補充了一些資料。在這裏我要向他表示真摯的感謝和敬意。

應康達維教授之約,麥大維教授(Prof. David McMullen)和另外三位教授分别爲各卷寫了導讀。我也要對他們表示感謝。

我要鄭重感謝爲此書的出版提供精神動力和經費支持的中國國務院新聞辦,及其負責中外圖書交流的吴偉女士(Ms. Wu Wei),她現在是中國圖書進出口集團總公司的領導,如果没有她的富有親和力的協調工作,此書的出版只能是一個夢想。

我還要衷心感謝許琳女士(Ms. Xu Lin),她是漢辦主任、孔子學院總幹事,她的富有開創性的工作贏得了世界的稱讚。她給予翻譯工作許多具體的支持和精神的鼓勵。

我要誠摯地感謝香港著名作家、學者查良鏞博士(Dr. Louis Cha),他是北大國學研究院的老朋友,他用自己辛辛苦苦爬格子的收入(稿酬),不止一次有力地資助我們,包括資助本書的翻譯,我們深受感動。他以八十餘歲的高齡獲得博士學位,而授予他博士學位的就是劍橋大學。

我還要真誠地感謝香港著名企業家陳曾燾博士(Dr. Chen Tseng Tao,

Thomas)和夫人,正是靠了他們伉儷的慷慨資助,翻譯工作才得以啓動和進行。

我喜歡橋,無論是木橋、石橋、鐵橋,我都感到很美。劍橋大學校園内有一座劍橋,我曾站在這座橋上眺望周圍的風景,那是一個讓人想起培根(Francis Bacon)、彌爾頓(John Milton)、牛頓(Isaac Newton)、華兹華斯(William Wordsworth)、羅素(Bertrand Russell)的地方。《中華文明史》的英譯本也是一座橋,是溝通中西文化的橋。今天在場的康達維教授、張泰平博士(Dr. Zhang Taiping)等譯者,麥大維教授、潘世勳(Mr. Stephen Bourne)總裁、布朗博士(Dr. Andrew Brown)和諸位編輯,都是建造這座橋樑的工程師。如果這部書能爲英語讀者走近中國提供一點幫助,我們深感欣慰。

謝謝!

總結講話

康達維教授和麥大維教授與主持人的對話,内容很廣泛,我只想從學術的角度,補充一點自己的想法。

《中華文明史》是一部學術著作,也可以作爲大學的教材。我們希望讀者通過這部書對中華文明有一個整體的瞭解,這樣,對某一文化門類或某一朝代的瞭解才可能更加深入。

中國人很尊重自己的歷史,史學的傳統很悠久。可惜"文革"給史學帶來很大損害,這期間中國傳統文化遭到粗暴的踐踏。改革開放三十多年來,史學界恢復了"實事求是"的精神,我們爲之自豪的傳統文化也恢復了應有的地位。

本書的作者都有與外國學術界交流合作的經驗,不少人曾在外國的大學擔任客座教授或訪問學者。可以説《中華文明史》是本世紀初在中外文化密切交流的背景下撰寫的。而其英譯本則提供了進一步深入開展文化交流的可能。

關於文化交流,我的想法可以概括爲兩個詞:互補、互惠。每一個民族的文化都承載著各自長期以來形成的觀念、信仰、習俗和心理,是各個民族的精神家園。世界上各不相同的文化構成豐富多彩的景觀,我們應當珍視並保護

文化的多樣性。我想趁此機會呼籲:消除偏見,增進理解,彼此尊重,取長補短,以求人類文化的和諧發展與共同繁榮。

我第一次訪問倫敦時,欣賞過泰晤士河的風景,瞻仰了狄更斯(Charles Dickens)故居,印證了我從書本上對英國文化的瞭解。歡迎諸位到中國來親身體驗中國的文化,並對《中華文明史》的内容加以驗證。

今天的對話,對我來説是難得的經驗。

感謝諸位!

2012年4月16日倫敦書展

《中華文明史》英文版國内首發式致辭

康達維(David R. Knechtges)

今天欣逢北京大學國學研究院成立二十周年,以及《中華文明史》英文版的國内首發式,參加這次盛會,是何等的光榮。

北京大學《中華文明史》與其他在國内、國外撰寫的中國文明史有所不同。有關中國文明史的主要英文著作,目前只有兩本,其一是 Jacques Gernet 的 *A History of Chinese Civilization*。這本書原來是用法文寫成的,於1972年首次出版,1980年完成修訂版,1982年首次發行英文版。這本著作涵蓋的範圍廣泛,但是内容簡略,所反映的内容是將近五十年前的學術研究成績,已經不能代表今天中國學術界和世界漢學界層出不窮的研究新成果。

另外一套或可與《中華文明史》相提並論的著作是劍橋大學的中國歷史叢書,*The Cambridge History of China*,到目前爲止,已經出版了13册,其中有十册與《中華文明史》所涵蓋的内容相似,這套叢書享譽中外,深獲學術界的好評,其中有好幾册已經翻譯成中文。然而,其强調的内容仍然是以政治、社會、經濟和學術思想爲主,所涉及文學、藝術,甚至科學和科技等領域的學術範疇也十分有限。

今天北京大學《中華文明史》英文版的發行,彌補了這幾方面的缺陷。《中華文明史》的宗旨和内容,正如袁行霈教授所言:本書是北京大學國學研究院組織撰寫的一部多學科融合的學術著作。實現文明史既是人類的創造史,也

作者單位:美國華盛頓大學

是人類的演進史這一觀點，將物質文明、政治文明和精神文明，分別對應人與自然的關係、人類社會的組織方式以及人的心靈世界，展示其錯綜複雜的關係，做出總體性的描述，以突出中華民族的創造力以及中華文明生生不息的過程。

《中華文明史》的内容，從中華文明的曙光開始，除了重視政治、經濟、社會的發展之外，同時也重視各個朝代的思想史、科學史、科技史、藝術史、文學史、宗教史、生活史、史學史、地理學史、天文曆算史、中外關係史以及商業史。撰稿的北京大學的專家學者來自不同的學術領域，所涵蓋學術層面的寬度、廣度和深度，是其他中、外有關中國文明史的著作所不及的，可謂無與倫比。

另外，北京大學《中華文明史》的特點之一，就是對中國科學和科技史作了特別的關注：冶金學、度量衡學、農業、天文曆算、數學、醫藥、農業技術、機械技術等等，另外書中還詳細介紹了自國外傳進中國的新産品，例如，藉著世界貿易的傳播，美洲作物如玉米、甘薯和馬鈴薯等傳入中國，多次解決了饑荒的問題。至於中國古代有關科技方面的著作，如醫藥、天文、數學、建築、農業和科技等等，書中都提供了詳細的資料和解説。

此外，我想談談英文的翻譯工作。有關這類的翻譯工作，並不是翻查字典就能够完成的，翻譯這一類的專業著作，需要有專業的知識、專業的訓練，具有專業的英語能力，還要能够博古通今：不但要熟悉中國古代典籍，熟讀古文、古書，認識金文、甲骨文，還需要瞭解外來語、現代詞語的用法。舉例來説，《中華文明史》的作者大量引用了古代的典籍，這些典籍許多没有注解，有的只有簡略的文字考證，這些没有注釋的古文詞句章節，甚至對通曉古文的學者來説，有時候也不容易充分瞭解每個字的字義，遑論翻譯成流暢的英文了。北京大學《中華文明史》全四卷引經據典，引用了無數的原文篇章，因此，英文版的《中華文明史》由於這次的翻譯，提供了許多過去從未翻譯成英文的中國古文典籍篇章。

儘管有些古書中的引文已經翻譯成英文，但是譯文中存在許多錯誤，誤譯的部分，基本上都是比較艱澀、困難的詞句，遇到這樣的情況，譯者就必須先作專題研究，參考其他的注釋，比較所用的版本，才能準確地翻譯文句的意思。例如第一卷的作者，大量引用了新出土的文物和典籍，詮釋這些文字本

身就充滿了挑戰，而學者在考證這些新出土的文字，有時候意見也不盡相同，莫衷一是，造成翻譯上極大的難度。譯者在翻譯過程中，幾乎每一頁都會遇到類似的困難與挑戰。

提起翻譯的困難和挑戰，翻譯外來語也是其中之一，在没有任何注解的情況下，要將一些譯成中文的外來語恢復成原來的外語，有時候，誠爲不易。就以翻譯外國的地名爲例，從漢字的讀音，要查找古代外國的地名，不但要翻查古代的地圖，查證當時的地理環境，還要判斷當時的人文景觀，才能進一步正確判斷當時所屬的地理位置，正確譯出現代的地名。又以翻譯植物名稱爲例，要先從植物的俗名辨認植物的學名，將學名譯成相當的英文，另外還要查找拉丁學名，附在英文學名之後。有些植物的俗名看似相似，但從學名調查植物的出處和産地，則可能相差甚遠。

在英文翻譯過程中，難題層出不窮，有些中國獨特的詞語，例如，精、氣、神、韻、風流、飄逸等等，英文並没有真正相當的辭彙來表達其中的含義，譯者只能參考上下文的意思，盡能力所及，找出一個適當的英文詞語。有一些獨特的專有辭彙，我有意保留中國的原文，只用拼音代表，例如漢賦的賦，我過去翻譯成“rhapsody”，但是“rhapsody”這個字的含義與中國詩詞歌賦的“賦”仍有些距離，並不完全相符，我現在都是以中文拼音“fu”來代表這個中國獨有的文學體裁。“fu”一字，英文讀者初看，也許不了解其中的含義，但是只要閲讀其中的内容，很快就能瞭解這種中國獨特的文學體裁。我希望能够藉著這類“原汁原味”的翻譯，將中國獨有的文化、獨特的文化詞語傳達到世界各地。翻譯也是一種“再發明”、“再創造”的過程。如何將中文翻譯成最流暢、最適當、最合宜的英文詞句，達到所謂“信、達、雅”的境界，正是每位譯者在翻譯過程中所面臨的最大挑戰。

北京大學的學者專家能够將如此龐大的知識體系，如此浩瀚的學術典籍，如此繁雜的生活細節，如此精密的科學技術，如此詳盡的考古新發現，如此動魄的詩詞、歌賦、小説、戲劇，編纂成一套有系統、有條理的《中華文明史》，這是何等光輝的成就，北京大學《中華文明史》一書將與世界文明史並行，永垂不朽。

2012年6月24日於北京大學英傑交流中心

Introduction to the English edition (Volume Ⅰ)

Michael Puett

The volume at hand represents one of the most powerful and successful attempts yet undertaken to pull together the numerous bodies of disparate materials that we possess from early China and weave them into a comprehensive understanding of the development of early Chinese civilization. The authors cover the major fields of study for early China, and each author is one of the top scholars in his or her respective field. The attempt to bring these scholars together and have them present the state of the art of their fields is tremendously exciting in itself, and the result is a rich and wide-ranging exploration of early China.

One of the reasons this study is so powerful is that it both incorporates and explicates a great deal of the findings of archeology. The implications of this can not be over-emphasized. During the last several decades, the sheer volume of archeological discoveries in China from the early period has been truly staggering. Not only has our understanding of the material culture of early China grown dramatically, but also we now have a deep understanding of the regional differences of this material culture. It is now possible to explore these different regional cultures, beginning from the pre-historical period, and to trace the changes that occurred as these cultures developed historically and interacted together.

Author Affiliation: Harvard University

Alongside this extraordinary growth of knowledge concerning the material cultures of early China, we have also uncovered a huge number of texts – divination texts, inscribed bronze vessels, legal codes, bureaucratic and administrative documents, self-cultivation texts, and philosophical works, to name just a few of the genres that have been discovered. These texts were not handed down in the received tradition, so they provide us fascinating glimpses of religious, legal, administrative, and cultural activities in early China about which we would otherwise know little.[①]

These archeological finds have been so numerous, however, that the scholarship on these materials has often splintered into highly specialized areas of expertise. Among the many great strengths of this volume is that the authors are committed to synthesizing these finds and explicating their larger significance. Moreover, the authors' emphasis on the material culture and the archeological evidence has not been undertaken at the expense of a full treatment of the enormous body of received texts – the great philosophical, historical, and literary works that have been handed down in the tradition. On the contrary, the consistent goal of the authors has been to bring together the received texts, the archeologically received texts, and the material culture into a larger narrative.

Given this emphasis on bringing these materials together, the authors provide lavish illustrations throughout of the material culture of the period, intermixed with extensive discussions of the excavated and received textual traditions. For each chapter, therefore, the reader is introduced to the most exciting bodies of material we possess. There simply is no other work that is both based upon such a deep immersion and understanding of the sources and yet also so committed to building a larger synthesis.

① For an excellent overview of some of these archeologically recovered texts, see Edward L. Shaughnessy, ed., *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts* (Berkeley: Society for the Study of Early China, and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1997).

The nature of the synthesis that the authors are building here is also significant. To underline this importance, a bit of history on the scholarship concerning early China will be helpful.

For much of the nineteenth century and the first part of the twentieth century, historical paradigms that arose in the West were dominant for the study of most civilizations, including China. In many cases, these paradigms took for granted the centrality of the Western tradition. Non-Western traditions were then analyzed in terms of why they had failed to reach the heights of the Western tradition (be that in the development of capitalism, rationality, democracy, etc.) or, when they seemed to have developed along similar lines, in terms of the underlying mechanisms that led to societal evolution in general.

In many cases, of course, the non-Western civilizations in question had extensive historiographical traditions of their own. But the concern of the Western scholars was often to reject these traditions as ideological overlay and instead to search for universal mechanisms underlying the development of civilizations in general, as well as the specific mechanisms underlying the uniqueness of the Western tradition.

Many of these narratives were explicitly teleological, with the high point of the evolution being the rational world of modernity. In such teleological schemes, the development of a rational society involved transcending traditional cultures – indeed, so-called traditional cultures were often posited as having themselves been one of the things that had held back the societies in question from becoming properly rational. ① Even when the narratives involved studies of traditional cultures, the narratives themselves were expected to be rational and scientific. The implication would be that a truly rational understanding of societal development would not itself be framed by particular cultural beliefs, since those cultural beliefs

① Perhaps the most influential of these frameworks was that given by Max Weber. See, for example, Max Weber, Hans H. Gerth, trans. *The Religion of China* (New York: Free Press,1951).

are precisely the thing one ought to be transcending and overcoming.

Frequently, in the midst of the huge imperial expansion of Western powers during the nineteenth and early twentieth centuries, intellectuals in the non–Western cultures themselves came to accept some of these rejections of what came to be known as traditional cultures. This generalization certainly held for the study of China. One significant example of this was the rise of the "Doubting Antiquity" movement in the early part of the twentieth century. The movement was entirely based in China, by Chinese intellectuals. But the explicit concern of the movement was to argue that the indigenous historiographical traditions in China were in fact an ideological construct of the early Chinese empires. Much of the received tradition, indeed, was seen as a product of the imperial vision of the Han dynasty (206B.C.E.–220C.E.), which took earlier myths and local cultural traditions and transformed them into the texts and visions that were then handed down in the received tradition. The concern of the scholars involved in the "Doubting Antiquity" movement was thus to argue that seemingly early texts were in fact written quite late, and that the narratives contained there in concerning the earliest cultures and dynasties of Chinese history were later stories created in part to legitimize the early empires.[①]

Thus, by the early twentieth century, leading scholars in both China and the West were committed to a general rejection of the indigenous historiographical traditions of China and to a general suspicion of the received textual traditions of China. It was precisely in this context that archeology began in China. In the context of the time, much of this archeological work was expected to provide a glimpse of the true history of early China, removed from the ideological constructs of the received tradition.

---

① The most influential essays from the movement are collected in Gu Jiegang et al., ed., *Gushibian* (1926—1941), reprinted by Shanghai: Guji chubanshe, 1982. For a study of Gu Jiegang, one of the most significant of the figures involved in the movement, see Laurence A. Schneider, *Ku Chieh–Kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley: University of California Press, 1971).

For a great deal of the Western reception of this archeological evidence, this general approach continued to hold sway. Although teleological narratives of the rise of modernity became less common in the latter half of the twentieth century, the legacy of the nineteenth- and early twentieth-century accounts continued to be significant. One of the many consequences of this is that studies of early Chinese civilization in the West have still tended to keep these two bodies of knowledge – the received tradition and the archeological findings – separated: archeological findings are often used to undermine the received tradition, which is in turn derided as later, officially sanctioned, and ideological. The archeological findings are thus seen as more real, closer to what really happened, more authentic.

But the findings of archeology have often been surprising. Although it is possible to argue that these findings contradict aspects of the received tradition, it is also possible to argue that they in part help make the opposite point. An example mentioned in the chapters below is that of the Shang dynasty. The received tradition from China held that there existed three early dynasties in the Chinese Bronze Age: the Xia, the Shang, and the Zhou. Writings from at least the latter part of the Zhou dynasty had been handed down in the tradition, but none from the earlier Xia and Shang. By the early twentieth century, many scholars had come to question whether there had ever really existed a Xia or Shang dynasty – perhaps both were simply inventions to legitimize the later states.

Among the first great archeological finds, however, were the excavations at Anyang – which turned out to be the last capital of the Shang dynasty.[①] Discovered at Anyang were oracle bone inscriptions – divinations inscribed on turtle plastrons and ox scapulae. The divinations were from the 150 years of the Shang dynasty. Moreover, they were addressed to the ancestors of the Shang kings, and the ancestors mentioned therein matched those given by the great Han historian Sima Qian, writing more than 1000 years later. In this case, the archeological evidence

① For an account of the excavations at Anyang, see Li Chi, *Anyang* (Seattle: University of Washington Press,1977).

clearly demonstrated the accuracy of at least part of the received tradition, and demonstrated that the latter could not always be read simply as an ideological construction of the Han empire.

Further more, if some of the received tradition could be taken seriously, could perhaps more of it be taken seriously as well? One of the leading archeologists of the second half of the twentieth century was K. C. Chang (Zhang Guangzhi). Chang's work involved an explicit attempt to pull together the archeological evidence with at least parts of the received tradition, and to do so with the explicit goal of reconstructing early Chinese cultural beliefs. Moreover, and in opposition to earlier attempts to reject the beliefs of indigenous cultures as having no explanatory value, K. C. Chang hoped on the contrary to explicate the development of early Chinese civilization precisely by taking the indigenous cultural beliefs of early China seriously. Doing so, he argued, would allow us to understand the development of early Chinese civilization on its own terms, instead of reading it through the lenses of Western visions of development.[1]

Very much following in the tradition of K. C. Chang, the authors of the volume under consideration here are committed to a different approach to the understanding of the archeological evidence. And this different approach amounts to a questioning of many of the approaches to the study of early China that have been so dominant over the past century and a half.

Here it is worth noting that the authors of this work are among the leading scholars in China. This volume represents an exciting moment in the development of scholarship on China – a moment in which Chinese scholars are now once again at the center of studies on China, and in which they are interested in taking their indigenous tradition seriously. The main archeological work has been undertaken

---

① See in particular Chang Kwang-chih, *The Archaeology of Ancient China, 4th edition* (New Haven: Yale University Press, 1986) and Chang Kwang-chih, "Ancient China and its Anthropological Significance," C. C. Lamberg-Karlovsky, ed., *Archaeological Thought in America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 155—166.

by Chinese scholars, and many of the major interpreters of Chinese history are now Chinese. This volume represents a state of the art summary of this outstanding scholarship, with many of the leading experts pulling together the empirical work of the past several decades, and doing so within a paradigm very different from that which has dominated much of the scholarship on the materials in the West. Very much like K. C. Chang, the authors of this volume are committed to the view that culture should be taken seriously. Also like K. C. Chang, they are committed to arguing that the received tradition and the archeological finds should be read together, not kept separate.

What if the indigenous historiographical tradition of China understood some of its own history? What if the paradigms developed within the tradition might be on to something? What if these indigenous paradigms are worth taking seriously? These are among the exciting questions that the volumes at hand bring to us. The authors are arguing that the archeological evidence, when combined with the indigenous paradigms developed in the Chinese tradition, provides a way of understanding the development of Chinese history that makes sense, and yet does not fit into the standard paradigms that have become dominant in the Western tradition for explicating the development of non–Western traditions.

This should not, of course, be thought of as a simple transition from a "Western" approach to a "Chinese" one, The scholars here have fully familiarized themselves with theoretical paradigms that arose in the West. Indeed evolutionary theories are often in stronger evidence here than in many more recent Western accounts. But the authors of this volume are committed to bringing indigenous theories from China to the analysis as well.

A few concrete examples will help to make the point.

How does one interpret pre–historical materials? As mentioned above, archeologists have uncovered a huge amount of materials from regional cultures from the Neolithic period. We also possess, from the indigenous received tradition of china, lengthy discussions of the local cultures of these regions. Should we

accept the latter discussions as potentially helpful, and should we read them together with the archeological evidence? Or should we keep them separate, seeing the later received traditions as ideological and biased? The authors of this volume are firmly committed to the former approach. Thus, archeological evidence is read alongside the discussions from the received traditions, and the regional cultures discovered archeologically are connected to the ethnic groups mentioned in the received tradition.[①]

A similar debate surrounds the Xia dynasty. According to the received tradition, the Xia dynasty was the first of the three dynasties in early China, preceding the Shang and Zhou. According to the received traditions, the Xia dynasty was founded by the sage Yu, who was associated, among other things, with the forging of ritual bronze vessels.

The archeological site of Erlitou, near present-day Zhengzhou, seems to correspond both geographically and temporally to the rough dates and region of the Xia. Moreover, Erlitou contains the first development of the bronze ritual vessels that would become so crucial to the Shang and Zhou dynasties. However, unlike the Shang (from which we uncovered the oracle bone inscriptions), no written materials have been discovered from Erlitou. Should we associate Erlitou with the Xia? The vast majority of Western scholars argue strongly that we should not: the later received tradition should be kept separate from the archeological evidence, and thus Erlitou should not be associated with the Xia. The authors of this volume argue on the contrary that Erlitou culture should indeed be associated with the Xia: the received tradition, according to these authors, was built upon an accurate understanding of the earlier material.[②]

---

① For an excellent discussion of these issues, see Lothar van Falkenhausen, "On the Historiographical Orientation of Chinese Archaeology," *Antiquity* 67 (1993): 839—849.

② For debates concerning the relationship between Erlitou and Xia, see Robert L. Thorp, "Erlitou and the Search for the Xia" *Early China* 16 (1911): 1—38; Liu Li, "Academic Freedom, Political Correctness, and Early Civilisation in Chinese Archaeology: The Debate on Xia-Erlitou Relations," *Antiquity* 83 (2009): 831—843; Liu Li and Hong Xu,"Rethinking Erlitou: Legend, History and Chinese Archaeology," *Antiquity* 81 (2007):886—901.

And what about the archeologically received texts from the Warring States and Han? This is the period during which we have the major philosophical texts from the received tradition of early China – *the Analects, Mengzi, Laozi, Zhuangzi,* etc. For many Western scholars, these texts are seen as having been edited during the Han empire from a plethora of early manuscripts. Their current condition, according to such a view, largely reflects the vision of sages and authorship that held sway in the Han dynasty. The archeologically recovered texts, on the contrary, provide a window into the world of Warring States textual production – a world seen as radically different from that given in the received tradition handed down by the Han.[①]

For the authors of this volume, the archeologically recovered texts are seen as supplements to the received tradition – providing examples of texts that were not handed down in the received tradition. Instead of reading the archeologically recovered texts separately and often against the received texts, the authors of this volume read these two bodies of material together. The result is a very different intellectual history of the period than that which appears in many contemporary Western accounts. Here, the major philosophical texts are seen as dating to the times assigned to them by the received tradition, and the archeologically recovered texts are read alongside them.

Which view is correct? One of the many strengths of this work is that the authors are always careful to present both sides of the debate, so the reader will be able to judge for him– or herself the strengths of the proposed synthesis.

In short, the present volume is a tremendously exciting work. It represents the findings of the highest level of scholarship in China pulled together into a single narrative. Nowhere else will one find a work on early China so comprehensive, so

---

① For some of the most powerful and eloquent examples of such an argument, see Martin Kern, "Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts," Olga Lomová, ed., *Recarving the Dragon.: Understanding Chinese Poetics* (Prague: Charles University–The Karolinum Press, 2003), 27—72; Martin Kern, "Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China," *Journal of East Asian Archaeology* 4.1—4 (2002): 143—181.

beautifully illustrated, and so committed to combining all of our bodies of primary materials from archeology and from the received tradition into such a powerful vision. It is both an outstanding and lavishly illustrated introduction to the development of early Chinese civilization as well as a provocative synthesis of our existing materials. It is also superbly edited by David Knechtges, one of the leading scholars of China. A wonderful contribution.

Introduction to the English edition (Volume Ⅱ)

Albert E. Dien

This volume covers the period from when the Qin dynasty imposed its rule over all of China (221B.C.E.) through the Han and the loss of that consolidation to the end of the Northern and Southern Dynasties period when the Sui dynasty restored unity to China in 581 after centuries of fragmentation. During this span of almost a millennium, China arguably underwent changes greater than during any other comparative length of time. One area of transformation was the strengthening of the ideal of unity that all under Heaven (*Tianxia*) formed a coherent whole ruled by a Son of Heaven under the mantle of the Heavenly Mandate (*Tianming*). While these concepts can be traced back in time, it was during this period that they came to be a part of a centralized state with an emperor at the head who had unrivaled power and the apparatus to effectuate his rule. All of this was embodied for the first time in the person of Qin Shihuangdi, the First Emperor of the Qin. The Qin Emperor and his advisors did not invent this polity *ab nova*; rather there was a period of some centuries during which political, economic, and social developments on the one hand, and new means of warfare on the other brought the Chinese landscape from a conglomeration of separate states to unity under Qin rule.

Author Affiliation: Stanford University

Historical background

The rule of the Royal House of the Zhou, founded in 1050 B.C.E., had become a fiction by the eighth century; in actuality China had broken up into numerous states, by one count into over a hundred. While there was a gradual reduction in numbers over the next period, the Spring and Autumn period (722—481B.C.E.), the social and economic institutions remained relatively unchanged. Power and authority in each state were in the hands of ruling aristocratic or feudal families, access to positions at the state courts was by hereditary succession, and armies were composed primarily of fleets of chariots manned by the elite patricians who fought according to chivalric codes of proper behavior against their equally aristocratic foe.

It is in the next stage, in the aptly named Warring States period (481—221B.C.E.), during the time of rising levels of warfare and competition for survival, that two developments became apparent. The first is centralization of control of the resources within each of the states, that is to say, efficient utilization of both material and human resources was required to field larger and larger armies, from tens of thousands in the sixth century to hundreds of thousands a couple of centuries later. It was necessary to equip these growing numbers with better arms and to maintain them for longer campaigns, and so the traditional feudal and hereditary hierarchies gave way to centralized regimes in which managerial ability and techniques were valued. The introduction of the crossbow, which required little training or skill, dealt a deathblow to the chariot as a major weapon and with it the reliance on the aristocratic charioteers. Taxation of privately owned fields replaced the older feudal system of grants of state-owned land. All of these factors led to a massive shift in society, with the hereditary aristocratic classes losing their special status and being replaced in administrative capacities by those appointed on the basis of ability. This development served the ruler' s interests better in that he needed to share less of his power and treasury and there were fewer vested interests that needed to be served. As the elite lost their function, power accrued to

the ruler, a curious phenomenon, and into the gap came the ruler's men, those whom he appointed and who were completely at the mercy of the ruler's favor. Since this new meritocracy owed their appointments to the ruler, a system of autocratic rule ensued (see Chapter 2).

At the same time, the central states were not able easily to draw on new resources; it was the peripheral states which could expand and which, in the end, fought among themselves for eventual supremacy. By the end of the Warring States period, the number of states had been reduced to seven, then three, and, finally, it was the Qin that was the ultimate victor. An important factor in the Qin victory may well have been that it was able to impose the most draconian system upon its population. The new Qin state extended its centralized rule to the whole realm, dividing the country into thirty-six commanderies each governed by an official appointed by the court. The nostalgia for a local nobility with land grants, typical of centuries earlier, died hard but never gained any real traction. Equally important, the suggestion after the Qin victory that official appointments be limited to Qin natives was overruled, and appointments were available to anyone of merit whatever their place of origin, that is, there was no sense that to the victors belonged the spoils. This principle remained in place thereafter and was an important integrative factor. Officials drawn from the local elites everywhere usually had a vested interest in maintaining the current regime in which they served.

The Qin state

The First Emperor thus came to his throne with an invincible army and a corps of trained and efficient bureaucrats; he stood at the head of a centralized state that ruled over all of China, as described in Chapter 1. However, an inadequate infrastructure for ruling such a large country and strong residual feelings of regional pride, coupled with the onerous laws that severely punished the slightest infraction led to rebellions that brought an end to the dynasty. Its

successor, the Han, took a lesson from the fall of the Qin; while it continued many of the policies of the Qin, it learned to ameliorate slightly the draconian aspects of the law and, by adopting Confucianism as the state dogma, it obtained loyalty by teaching it as a virtue, in place of imposing it by threats.

Thus it was that in the Warring States pre-Qin period the old order broke down, as a kinship-based elite was replaced by a contractual one, with the old families disappearing and in their place the emergence of the landowning gentry who had no power except in a very local sense. These changes in the social structure were monumental, and for men of that time it was a period of much anxiety, of much confusion; there was a sense that the old standards of behavior no longer applied. Those who were losing status must have been bitter and desperate, and those who were gaining status were insecure and needed reassurance and justification. No one would have been more concerned than the rulers, who must have cast about in all directions for methods and policies that would gain for themselves some security and advantage. The result was the so-called Hundred Schools of Thought, as numerous systems (ideologies?) were advocated to solve the social ills. Among these was Legalism, which, as the name suggests, was a pragmatic doctrine that assumed that man had no internal moral sense, and relied on a code of laws to ensure proper conduct. The Qin state accepted Legalism as its guiding principle, but, as we have seen, it did not prove to be successful. At the other end of a spectrum, as it were, was the doctrine preached by the thinker Mozi, who emphasized frugality and advocated universal love, that there be no special consideration based on kinship or other relationship. Interestingly, this school made a special study of defensive warfare so as to make fighting too costly for the aggressors. Daoism as a system of thought was still another school. According to a description by the historian Sima Tan (d. 110 B.C.E.), the Daoists "teach men to live a life of spiritual concentration and to act in harmony with the unseen ... Its principles are simple and easy to practice; it undertakes few things but achieves

much success."[1] In the end, however, it was Confucianism or Ruism that proved the victor; during the Han dynasty Han Confucianism gained its position of orthodoxy and dominance that it was to maintain, more or less, until modern times.

The Han dynasty

With the establishment of the Han, there was a reaction against overt Legalism and yet there was no immediate action taken to repudiate its methods. For example, the lifting of the interdiction on books imposed by the Qin came some eighty years after the dynasty was founded in 206 B.C.E. During the early years of the Han, Legalists and Daoists were especially favored, and the Confucians were merely one of the various influences at the court. The upturn in Confucian fortunes came during the reign of the famous Martial Emperor (Wudi, r. 141—87B.C.E.), who was especially interested in learning, literature, and poetry. He seems to have wanted to make Confucianism the sole philosophy of government but he was blocked by his grandmother, the Empress Dowager, who was a Daoist. Emperor Wu began gradually by dismissing the Legalists and introducing more Confucian scholars and their practices at the court. In 124 B.C.E. an imperial academy was established by some leading Confucianists to recommend students to come to study with Confucian teachers, called *boshi* or Erudites, and after examinations, the graduates would receive posts in the administration. This did not replace recommendation as a means of recruitment, but it meant there was an institution for training officials, the curriculum of which was based on the Confucian classics. Gradually other practices favorable to Confucianism were added, such as basing the court ritual on the Confucian classics, and these became institutionalized. The process was a gradual one, but by the end of the dynasty Confucian doctrines were the sole guide for the emperor and his administration.

One of the reasons for the success of Confucianism is that it was admirably

---

[1] *Han shu* 62. 2710.

suited to being the official philosophy of an imperial government, as Confucius had been an official and his followers were people whose future lay mostly in official life. He therefore taught the ideals of good government, and that rulers should be concerned about the welfare of their people, while the subjects should be obedient to the ruler. Secondly, Confucius emphasized study, and those of his followers who did not become officials became teachers. The Confucians made themselves the scholarly authorities on and teachers of the best of ancient Chinese literature, the caretakers of that corpus then became the Confucian classics. Thus the use of examinations as a recruiting device for officials put a premium on literary ability, which in time became based on Confucian training. Thirdly, Confucianism in the Han did not follow the lead of Confucius' disciple Mengzi, who said that man inherently was good, but rather emphasized the view of Xunzi, who had a censorious perspective on that inner nature, and so was perfectly suited for an authoritarian regime, justifying its use of law and punishment as the means for guiding the people. Finally, after Confucianism gained key recognition by the state, the advantage of unifying the country ideologically and intellectually by making one system of thought current among all the educated elite led to its elevation as the state cult.

These reasons probably have varying degrees of validity and perhaps address themselves too much to the court and the emperor. Without the favor of the educated class, Confucianism could just as well have become as extinct as Mohism. There are three more factors to be considered. These are:

1. Confucianism gave to the bureaucrat significance for his work and glossed over his helplessness in the face of royal power.

2. Confucianism provided to the new gentry elite a detailed code of behavior with the flair of the aristocrats of old and with the addition of a system of moral attributes. That transition was certainly helped by the traditional term for the war-like aristocrats of old, *shi*, being now applied to this new elite of the Literate office holders.

3. Confucianism proved flexible enough to accommodate itself to religion and to new developments in thought.

To expand on this, for the new class of elite gentry drawn to serve in official capacities, Legalism was probably the type of government that would have been most conducive to their new careers since Legalism most favored centralized government, required functionaries, and advocated the private ownership of land which gave these men and their families their economic basis. (On the topic of landownership, see Chapter 3.) And yet, Legalism offered little else, for they remained merely cogs in the wheel of the state, with carefully delineated duties, no responsibility for setting policy, and terrible punishment for any error or oversight (flogging, exile, and even execution were common penalties). The collapse of the Qin is usually discussed in military terms but one may suspect that the withdrawal of support by the functionaries could well have been a factor, perhaps explaining the rapidity of its failure.

The Confucian victory

Liu Bang, the founder of the Han dynasty, in an audience with the Confucian Lu jia, said that he had won the country on horseback, of what use was all the talk about the ancient classics; the response was that it had been won on horseback, but could it be ruled from horseback? The point was that one needed the clerks, the functionaries, the literate people to man the desks. It is easy to see that Confucianism would have been the most attractive to the ruler but also to the bureaucrat. It taught that his function was to serve as the father and mother to the people under his charge, that he held his position because of moral virtue, and he would have a beneficent influence on his subordinates. The official was also taught that it was his role to admonish and correct his ruler's faults, that is, that he was not a cipher or a cog, but a person of responsibility within the organization. There were constant references to those martyrs who took this charge seriously at the cost of their lives. In a sense, it said, one may have no power but one had morality on

one's side.

Secondly, the emphasis on ritual on the part of the Confucianists gave to this new gentry a code of behavior which institutionalized and gave shape to the traditional patterns of interpersonal relationships. Further, the patterns were derived from the conduct of the aristocrats of old, from the codifications that came down from their day, but with new definitions given to the terminology these practices now demonstrated the moral attributes which they were now said to represent. To the landowning gentry, there could have been little attraction for the parsimony of the Mohists, utilitarianism of the Legalists, and unconcern of the Daoists.

Finally, Confucianism proved capable of absorbing within its framework the new trends of thought that emerged during the Han. Thus, some scholars speak of Han Confucianism as being different from that of Confucius. Actually the terms used mislead us. It is not so much that Confucianism had a specific doctrine that was all encompassing; rather it was a set of attitudes, of insights, of standards of conduct, but one which could accommodate other commitments in the areas of religion, ideas of the interrelationship of Man and Heaven, and, indeed, even Legalist-like practices in the day-to-day administration of the state. This flexibility also lent itself to the success of Confucianism and its emergence as the state cult of the Han.

Xuanxue and philosophical repartee

The declining years of the Han spurred some thinkers to explore ways to improve the orthodox, Confucian-based statecraft. Called the Doctrine of Names (*mingjiao*), its adherents paid much attention to ritual, law, and methods of analyzing the character and abilities of individuals, their *fen* or allotment, so as to better use their abilities in the administration — a system of analysis that can be called characterology. This direction of inquiry, a rather sober and conservative one, combined elements of Confucianism and Legalism. A very different path was

taken by other intellectuals who, perhaps of a more philosophical bent, brought together aspects of Confucianism with Daoism, in what is called xuanxue, what may be translated as abstruse learning.

Abstruse learning, as we learn from Chapter 5, is especially identified with He Yan (d. 249) and Wang Bi (226—249), who expressed their views through commentaries on various Daoist and Confucian texts. Their basic perception dealt with what was meant by *you* (the *ou* pronounced as in low) "there is, to have," and *wu* "there is not, without, not to have," the latter being the *xuan* (the mystery, the inexpressible and undefinable). *You* referred to the phenomenal, empirical world, while *wu* designated the unspecific, the undifferentiated, the absolute, the primal state of the cosmos out of which the phenomenal world emerged, that is to say the existential and that which is not existential. This of course differs from the ontological categories of Western philosophical inquiry of being and non-being. In *xuanxue* the two are not antagonistic but are complementary – the *you* is the visible manifestation of the *wu*. Taking this one step further, the way to behave, as does the sage, while living in the world (*you*) and subject to its influences and emotional states, is to model oneself on the *wu*, hence the terms *wuxin* "unintentional" and *wuwei* "disinterested, without ado." In *xuanxue* one has the attempt to reconcile the two systems of Daoism and Confucianism, of quietism and activism. Of course there was criticism from both the more conservative Confucians and from the committed Daoists.

The next generation, represented by Xiang Xiu (ca. 227—272) and Guo Xiang (d. 312), made the attempt to reconcile the two movements, that of *mingjiao* and *xuanxue*, the practical, realistic approach to statecraft and the gnostic speculation about the nature of the universe. This was done by radically altering the He-Wang formulation. In this new formulation, *fen*, mentioned above, is linked to the *ziran* or naturalism, spontaneity, of the *Zhuangzi*; one is to follow one's innate nature with which one was born, at whatever place in society, and through this the natural order of things (*dao*) will work its own way. The *dao*, or the *wu*, is not something

apart, but is in everything; there is no longer the concept of a cosmogonic evolution of *wu* into *you*. Rather, all "being" is generated "automatically" (*ziran*); everything is self–produced and is spontaneously what it is. In this scheme, *wu wei* is "not doing nothing," non–action, but rather it becomes action within the bounds of one's *fen*, or lot, as long as one's actions are spontaneous, without thought of self–interest. All are to accept the lot with which they are born because it is the decree of Heaven (*Tianming*), but what is left unexplained is what determines that an individual is assigned a particular lot. That was left to the teaching of karma and rebirth of Buddhism, which was making itself felt just at this time.

The intellectual inquiry associated with *xuanxue* was only part of the intellectual ferment during these post–Han times. One expression of the interest in philosophical and theoretical questions can be found in the emergence of gatherings of interested members of the social elite, especially at the southern courts from the fourth century, where this elite carried on discussions called *qing tan* or pure conversations. In these salons where the conversation was characterized by debates on philosophical matters, the emphasis was placed on agility of thought and rhetorical elegance. We can see only a faint trace of the contents of these meetings in such a work as the *Shishuoxinyu* or "A NewAccount of Tales of the World," but the format became the basis of the genre that presented an argument in the form of a debate between a proponent (called *zhu* or host) and opponent (called *bin* or guest) who in these highly edited transcripts always conceded to the superior logic of his rival. These elite salons and essays where new ideas were explored provided a venue for the introduction of Buddhist concepts as well.

Daoism

The search by the literati elite for new formulations to replace the outworn verities that had lost their credibility was mirrored in the society as a whole during the last years of the Han and after. The most manifest evidence of this was the Yellow Turban rebellion shortly before the Han came to an end. This and other

similar revolts were inspired by a variety of beliefs that stemmed from popular Daoism, and by a sense that the Han political order was tottering.

The ideologies drew on religious beliefs that involved the Yellow Emperor, seen then and now as the ancestor of the Chinese people, and a deified Laozi, the reputed author of the *Daode jing*, which became the sacred text of these movements. The purpose of the uprisings was to establish a Daoist utopia on earth. The Yellow Turban rebellion was quelled with much bloodshed by 184, but a similar movement in western China survived for a time, perhaps because it advocated only reform of the system; its leaders were eventually absorbed into the new political order that followed the end of the Han. Still, these movements were evidence of a widespread questioning of the verities that had been the basis of Han rule over the preceding four centuries.

Buddhism

Buddhism has had an enormous impact in all areas – intellectual, social, and political – as discussed in Chapter 6, but its earliest beginnings in China are obscure. There are a number of versions of its introduction into China but for the most part they seem to be later inventions. One of the best known is that Emperor Ming of the Han (r. 58—75) had a dream of a "golden man" and he sent envoys to India who returned with sacred Buddhist texts and foreign missionaries. Although there is no extant textual evidence of Buddhism's entry into China, it would seem to have come over the Silk Road either through Dunhuang and Gansu, and on to Chang'an and Luoyang (the northern route), or, as more recently argued on the basis of archeological evidence, via an alternative road off the Silk Road and down the Yangzi River (the southern route), some time in the first century B.C.E. and first century C.E. One can imagine what a scene the earliest monks must have presented to the Han people, saffron robed and with heads shaven, a reaction similar perhaps to that produced by the first appearance of chanting Hare Krishna devotees of a generation ago. The earliest monks and practitioners would have been

Indians, Parthians, and others who came from the west, and only later were there Han converts.

The introduction of Buddhism into the Chinese scene presented many problems. The Buddhist religious ideas were completely foreign to Chinese thought systems, and the texts were written in foreign languages. The earliest translators sought as best they could to find some sort of equivalents in the Chinese terminology to express these new concepts. For example, nirvāna, the goal of non-existence, was translated as *wuwei*, which, from what was said above, clearly missed the point of this new vision. This early method, called *ge yi*, only worked for a short time, and translation, and re-translation – attempting to transmit the true sense of what these sacred works were preaching – remained a continuing task through the centuries. To add to the difficulty, of course, was that the religion itself underwent enormous changes in India and later in the countries to which it spread, and these new creeds required careful explication. For this reason, it was the translators of these sutras, as the texts containing the word of the Buddha were called, who were the best-known Buddhist monks.

Buddhist monks in the southern courts moved in the highest circles. They took part in the salon discussions, debating with great skill the intricate subtleties of Buddhist theology. Some of the emperors became ardent proselytes; Emperor Wu of the Liang periodically underwent a ceremony through which the church received an enormous treasure that was paid as a ransom to allow the emperor to return to lay life. In the north, emperors were also generous patrons. The Yungang Caves and Longmen Caves were carved out of rock largely with imperial sponsorship. At the popular level Buddhism was an ever present part of life. The *Luoyang qielan ji*, a description of the Northern Wei capital of Luoyang as it was in the last years of the Northern Wei dynasty (386—534), says that there were 1,376 temples in the city. During the Northern Qi, for example, it is said there were 40,000 temples, and some 3,000,000 clergy were defrocked after the conquest of that state by the Northern Zhou in 577, out of a population of 20,006,886 persons, which may

indicate that over 10 percent of the population were in religious orders. Such numbers may well have seemed threatening to the central government; for example, a proscription of Buddhism was put into place by the Northern Zhou in 574 and not lifted until the end of the dynasty in 581. The wealth of the religious establishment may have precipitated such an action, and the cost of the conquest of the Northern Qi by the Northern Zhou could have been paid by the expropriation of the church's resources.

The variety of Buddhist teachings available during the Northern and Southern Dynasties period was enormous ranging from the most esoteric speculations to simple guides to a life in accordance with the numerous religious precepts. The basic doctrine of karma rebirth helped explain the fate which one encounters in life, and the paradises of the various Buddhas and bodhisattvas gave hope for a life eternal. At a more intellectually challenging level, the Prajñāpāramitā sūtra through a sophisticated dialectic led to the final resolution of the void. The plethora of translations of religious works from the Sanskrit was increased by so-called apocryphal sutras written in China but posing as original texts from India. Buddhism thus permeated every aspect of life, and the results are especially visible in the art and literature of this time.

The arts, science, and technology

Artistic expression in the Qin and Han served functional purposes, and while there are elements that are infused with movement and spirit as well as a high degree of expertise, whether in the silks, lacquer work, ceramics, or the murals in the tombs, there is a certain static, even classical quality to it. Coming to the Northern and Southern Dynasties period, with the new sense of intellectual freedom and self-expression, as the discussion in Chapter 9 says so well, there was a new creative subjectivity and the emergence of art for its own sake. The names of painters like Gu Kaizhi and Zhang Sengyou are now known though their work only survives in later copies, and theoretical analyses such as that of Xie He were

written. Sculpture in the Six Dynasties was primarily Buddhist, and its reliance on stylistic changes from India is an illustration of the importance of foreign influences coming over the Silk Road that affected so much of Six Dynasties life.

Literature followed a path similar to that of the fine arts; this development is fully discussed in Chapter 8. The earliest distinction to be drawn was that between rhymed and non-rhymed, the latter being the functional types used generally in administration. Gradually a more nuanced sense of genre appeared. There was an emerging importance of the individual, of the awareness of literature as a special vehicle of self-expression, and the aesthetic value of poetry came to be its role in the expression of emotion. As in painting, the landscape became an important topic. In the elite circle of the literati, the ability to write beautiful poetry was important, even essential, to achieving high social status.

There were many advances made in other, non-artistic areas of intellectual activity. Chapter 10 has an extensive account of the many scientific and technological advances that were made in this period. Perhaps that which had the most significant impact in China and beyond was that of paper, one that in time made printing possible. The advances in holistic medicine still attract adherents worldwide today.

Scholarly developments

While the interest in speculation on and discussion of the imponderables continued, fueled by the debates between Buddhist adherents and non-believers, secular learning continued to hold main sway among the learned elite, as discussed in Chapter 4. Appointment to office for many increasingly depended upon examinations that tested knowledge of the Confucian classics, and, certainly, advancement was based largely upon literary excellence. Commentaries on the Confucian canon continued to be written and new areas of scholarship were developed. This is especially apparent in the fields of historiography and geography, treated in Chapter 7. There was a burgeoning development in historical

writing during this period. In the bibliography in the Hanshu of the first century C.E. there was no special category for history, since such works were included under the classics, but in the four–fold division in the bibliography of the *Sui shu* of 636, one whole division is dedicated to historical works, divided into thirteen categories. In this, as in many other fields, this period of the Qin, Han, and Northern and Southern Dynasties provided the foundation on which Chinese civilization of the succeeding millennia rested.

In these remarks I have not commented directly on the contents of this volume but rather have attempted to provide a context in which to situate these informative essays. The authors, all on the faculty of the prestigious Peking University, were writing for the general public in China, and they assumed acertain fund of knowledge in their readers. While the lack of that background might be disconcerting for the foreigner who takes this book in hand, for various reasons it is worth the effort to stay the course. In the first place, these essays are extremely in formative and contain much that will be new to anyone who cannot read the Chinese sources: the detailed account of Confucianism, or, as the term is translated here, Ruism, the explanation of that elusive "abstruse learning," the data on important developments in the fields of historical and geographical writings, and perhaps, most importantly, the discussion of the emergence of the sense of the individual and of self–consciousness in the Six Dynasties period that had such an important impact on literature and the arts, and much more.

But secondly, and perhaps even more interesting, what will impress one is to note the world view of the modern Chinese as he looks at the past, where the main concerns are the centrality of the state and the importance of social stability. In the Introduction, for example, one reads that the "depraved conduct of these imperial relatives and their violations of the law led to the downfall of their own states." We see here the unquestioning acceptance of the historical record written near that time from the viewpoint of the central authority, with no thought given to alternative explanations of the events, to the possibility that these imperial

relatives were simply acting to defend their own survival in the face of the growing power of the central state. The frequent condemnation of feudalism, though there is no explicit definition provided, stands as a mirror to modern Chinese society and thought. One can see here what lessons are drawn from the past, how history is explained, with its emphasis on a unified, centralized, and powerful state, with the acculturation and assimilation of all non-native groups seen as inevitable. It is easy enough to note such biases in reading works from another culture. This should remind one that the writing of history in any culture is invariably influenced by the values of that culture, and lead one to reflect on how one's own biases similarly inform one's writing of history, one's own or that of other peoples.

Introduction to the English edition (Volume Ⅲ)

David McMullen

The four-volume series *A History of Chinese Civilization* was written for a readership of Chinese university students arid non-specialist academics in China. Volume III in the series covers a span of over 900 years, from 589 to 1521.

Any such general summary of a period in China's history written at the present time, by its very nature, poses certain challenges, both to its primary readership and to readers of its English version. Chinese scholarship is now entering a new phase, of unprecedented freedom. But historically, Chinese scholarly writing has tended to be both state-centered and elitist. In the dynastic era, scholarship was based subliminally on the "mandarin premise," the notion that only a learned and highly selected elite was qualified to administer and educate the population. None the less, in the Chinese as in the Western pedagogical traditions, radical questioning has from time to time been encouraged. Sun Fu (992—1057), at the start of the tenth century, China's period of "precocious modernity," conceded that a man in office was bound, in Confucius' words, "not to think beyond his station." But "as for students, there is nothing that they should not think about; nothing that they should not say. Because they have no responsibilities, they are allowed to give free rein to their ambition." What was

Author Affiliation: St John's College, University of Cambridge

intended to excite students in the early Song has even greater cogency for a present-day Chinese readership. Not only has the source material for the history of the dynastic era in China greatly expanded, but the state orthodoxies of both the dynastic era and the last century and indeed the very concept of a national history, have become open to question.

What, then, should English-language readers expect of this new, multi-authored history textbook that summarizes so vast a tract of human experience in space and time? Is it to be read as a series of discrete summaries of the topics it covers? Or is it to be accepted as a comprehensive summary of scholarship on the epochs it spans? The fact that certain key areas are only touched on implies that the account is best read as a series of discrete reports. In ways that may not be immediately apparent, moreover, the volume retains traditional features as well as breaking new ground. It is as well to locate and summarize these features in a longer perspective on the writing of histories in China.

The overarching themes of Volume III for the nine centuries covered, announced in the introductory survey as threefold, are the development of cultural diversity, urbanization, and the downward diffusion of court and metropolitan culture to a wider social base. Two features are immediately conspicuous. The first is the volume's periodization and the second the absence of dogmatic vocabulary and the sense that the contributors are, above all, empirical historians in touch with recent research.

The traditional "master narrative" for the three millennia of documented Chinese history had made the central dynastic state its main theme with a thoroughness that even today impresses Western scholars and students. By the late sixth century, the start of the period covered by this volume, the orthodoxy behind the "master narrative" had been tested by time. Official history not only made the imperial dynastic state central; it also assumed that this state comprised the only model for imperial rule. There was never, as there had been in the classical Mediterranean worlds, discussion of alternative models. Scholars had viewed the

Chinese past as the history of a succession of universal empires, in which China, its capital, the court, and the emperor provided the center of the human, natural and supernatural worlds. History was cyclical: dynasties, some strong, others weak, replaced each other in a sequence that, never tidy, followed certain basic and immutable moral, social, and cosmological laws. Compiling a history was an exercise in moral judgment. The state's ideal was to define and promote morality for the entire empire, down to local level. History was compiled by scholars who, working close to the apex of political power and, from 629 in their own subdepartment of the civil bureaucracy, formed a tiny element in an enormous imperium most of the population of which had at best a limited functional literacy.

In this sinocentric, bureaucratic operation, the location and promotion of moral exemplars, positive and negative, played a substantial role, but offical historians also recorded other state operations, from the state ritual program, institutional change, and financial administration to justice and astrology. The outcome,was an enormously rich series of accounts of successive dynasties. The format of the successive dynastic histories was, and still is, immediately familiar to all scholars researching the Chinese past. The histories are like the interiors of imperial palace complexes, well stocked with high-status, highly crafted furniture. So influential are these works that the very notion of an official, state-endorsed history and the format of earlier dynastic histories still influences the productions of official scholars of the recent, post-dynastic past.[①]

Volume III of *The History of Chinese Civilization* covers a period that has traditionally been considered a time when China was the most advanced civilization in the world. It starts, conventionally enough, at a point that is universally recognized as of enormous significance in this sequence of dynasties, with the reunification in 589 of the Chinese homeland under the Sui. For nearly

---

① See Endymion P. Wilkinson, *Chinese History: An Encyclopaedic Manual* (Cambridge, MA: Harvard Yenching Institute, forthcoming), Section 67.5.8.

three centuries before this, the Chinese heartland had been divided into separate regimes, demarcated by the Yangzi River. Reunification of an area that had last been controlled by the Han dynasty (206B.C.E. —200C.E.) took exceptionally energetic aristocratic leaders from the north, commanding military traditions and tax-generating and militia systems developed in the semibarbarian culture of the northern plain.

The volume moves on to highlight the achievements of the Tang, repeatedly characterized as a "golden age," then accounts for the breakdown of unity over the brief Five Dynasties (907—960), and then describes the militarily weak but culturally advanced Song (960—1279). The invasions from the north that so weakened the Song dynasty culminated in the conquest of all China by the Mongols, the century of Mongol rule (1279—1368) and the foundation of the Ming, the last Chinese house to rule all China. But the volume breaks off, less conventionally, at the middle of the Ming dynasty. This apparently unconventional step should be seen in the light of the fact that since the start of the last century for Chinese scholars the periodization of East Asian history has been keenly contested.

The end of the dynastic era in 1911 and the engagement of Chinese intellectuals with the aggressive West profoundly disrupted the way Chinese had viewed their past. China was suddenly jolted into being a nation state among others; the unconscious assumption of sinocentric universality was shattered. There was a need drastically to reinterpret the "master narrative" in the light of the humiliation the Chinese were experiencing. At the start of the twentieth century, the range of agendas for historians — some themes well-established and others new — concerned the ethnic, social-political, and cultural origins and identity of the Chinese state. The result was that the dynastic cycle as a unit for accounting for the Chinese past was set aside and longer-term perspectives were formulated. Chinese scholars, of course, have made major contributions to this process, but both Japanese and Western scholars have also had, and continue to have, seminal input. Their standpoints have greatly influenced the shape of this, the third volume

in the series.

The first drastic revision of periodization came in the early twentieth century. Scholars argued that China in the first millennium B.C.E. had been fully as creative and diverse as the ancient Mediterranean world. But there followed a long period of stagnation, caused largely by autocratic political regimes.[①] Variations of this perspective, influenced by social Darwinism, promoted the idea of a central Han race that assimilated the races that had invaded it. A major contribution was made by a Japanese, Naito Konan (1866—1934), who identified a substantial change in China's social and economic history. This took place with the demise in the second half of the Tang of the aristocracy that had monopolized political, literary and cultural power.[②] But the idea of a more or less stagnant "traditional Chinese society" that endured after this stage generally persisted in scholarly writing.

It was the function of the political leadership after 1949 both to constrict the debate and to introduce new elements into it. A rigid intellectual orthodoxy that derived from left-wing European political philosophy was introduced. The idea of total political and ideological control over an area loosely defined by tradition was prioritized. To that extent, the "master narrative" not only of the dynastic era but also of the modernizing intellectuals of the early twentieth century was endorsed. But Chinese history was now also reinterpreted in terms of a class struggle that was seen as ongoing. The idea of historical inevitability was promoted, while at the same time hatred was incited against those identified as class enemies. Scholars, particularly those in cultural history and the arts, were required to re-interpret history in terms of a class analysis that was sometimes carried to risible lengths. This version of historicist inevitability required that history conform to a sequence

① The classic study is by Joseph Levenson, *Liang Ch' i-ch' ao and the Mind of Modern China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953).

② Joshua A. Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan 1866—1934* (Cambridge, MA:Harvard University Council on East Asian Studies, 1984).

of social and political changes.

Following the "slave society," corresponding to the period covered by Volume I of this series, the nine-century period covered by Volume II belonged to the "feudal" stage in Chinese history. Feudalism applied to the north European societies of the early Middle Ages denotes a system of social organization in which power was devolved from the king, through enfeoffed military commanders, downwards to the level of village society. The system was characterized by minutely defined legal obligations that structured the entire framework. In Japan, also, the term "feudal" has tended to have quite specific meaning. "Feudal" has, however, come to be used in China in a less precise way, intended to convey a sense of backwardness, of "holding progress in check."[1] It is doubtful whether a feudal system on exactly the north European model ever prevailed in the early Zhou period in China, as indeed it came close to doing in Japan.[2] Chinese scholars, however, applied the term to a bureaucratic state that was governed by institutions remote in character and spirit from those of European feudalism: Chinese society in the period covered by this volume experienced "bureaucratic feudalism." In this, however, at local level the role of landlords and their bondsmen or tenants functioned only under the loose control of the central state. For modern social and economic historians of China, the terms "feudal" or "bureaucratic feudalism" therefore have limited explanatory or descriptive value.

None the less, the focus on local economic conditions that this move brought permitted Chinese as well as Japanese and Western historians to identify incipient trends in late Ming and Qing social and economic history that few would now deny,

---

① Frederick Wakeman Jr., "Introduction: The Evolution of Local Control in Late Imperial China," in Frederick Wakeman Jr. and Carolyn Grant, ed., *Conflict and Control in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1975), 1—2.

② Li Feng, "'Feudalism' and Western Chou China: A Criticism," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63.1 (2003), 115—144; Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 152—158. For feudalism in Japan, the classic modern account is Peter Duus, *Feudalism in Japan* (New York: Alfred A. Knopf, 1969).

namely an expansion of commercial and industrial activity the spread of literacy, and the increase in the size of the gentry. This expansion was fueled by the introduction of new food crops, a more sophisticated monetary system, internal migration, and a more developed market system. In its ideological guise, this trend was known as the "sprouts of capitalism." This "late imperial paradigm," which came to be particularly clearly articulated in Western scholarship by the mid-1970s, is reflected in the periodization used in this volume.

The cultural isolation forced on China by the political leadership had an enormously damaging effect on scholarship, particularly that concerned with history and the arts. But a vigorous and sophisticated scholarly tradition is not easily subjugated, and key academic values survived this restrictive period: they were mainly those of textual and commentarial scholarship and of archeology with the significant contributions in economic history suggested above.

The tradition of textual criticism has, as indeed this volume points out, along, illustrious, and continuous history in China, running through the early nineteenth century to modern times. Textual criticism, and the production of high-quality editions of, for example, the dynastic histories, continued even during "the Cultural Revolution".

For both the study of "Dark Age" Europe and China and Central Asia, archeological recoveries have been shown to have had a profound effect on the "master narrative."[①] Epigraphical, mortuary, or field archeological retrievals may present the scholar with a narrative that differs markedly from the transmitted version. For many scholars working in Mao's China, processing archeological data provided a respectable way forward. Mao's intervention had had the effect of reinforcing a sense of cultural separateness, of China apart from the world. The work of Peking University's archeologists and historians, working alongside each other in the same department, secured precisely the opposite result: it emphasized

① Chris Wickham, *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000* (London: Penguin Books Ltd, 2010).

the extent to which Chinese culture, as opposed to the Chinese state, had been open to a wide range of foreign influences. Its impact on interpretive scholarship is to be seen in this volume.

The decline in the monopoly of the official ideology that started after 1976 in turn had a liberalizing effect on the Chinese academic world. Aspects of traditional culture, including some of the minor arts covered by this volume,were allowed to reclaim respect. But the freedom to adopt modern analytical viewpoints in historical research is hardly more than a generation old, and more than one of the scholars involved in this volume personally experienced the vicissitudes of the "Cultural Revolution" period that ended in 1976. The debate on the periodization of Chinese history, driven by social and economic historians, is ongoing, and there have again been contributions by scholars outside China.[①] They have been combined with eloquent pleas that attention be paid to locally focused themes rather than to the "master narrative," the history of the Chinese nation–state, so central to the perspectives of early twentieth–century intellectuals and to post–1949 state–controlled scholarship.[②]

The freedom of the new scholarly climate,· therefore, has enabled the contributors to this volume, taking up the three broad themes characterized above, to develop the best in their own illustrious tradition of scholarship and to absorb the freer analytical techniques from Japan and the West. The almost complete absence in the volume of references to "feudalism" is a refreshing indication of their new independence. By abandoning this term, the authors have signaled a renewed commitment to empirical research.

None the less, the concern for the unitary state and the integrity of a territorial unit defined by tradition still pervades general accounts of the Chinese past. It is evident in the pages that follow. Challenges therefore remain: the paradoxical

① Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, ed., *The Song–Yuan–Ming Transition in Chinese History* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2003).

② Duara, *Rescuing History from the Nation.*

impression that the China of the territorially reduced Song period was simultaneously "a state among equals,"[1] rather than supremely dominant, in the East Asian political order of the period and a time of "precocious modernity" seems to belie the idea that Chinese culture could only prosper under a unitary Chinese state controlling all within its traditional boundaries. Paradoxical too is another persuasive idea that is receiving more attention in research circles, namely that the reunified imperium of the Ming owes substantially less to the remote empires of Han and Tang than to the turbulent and much briefer but thoroughgoing experience of reunification forced on China by the un-Chinese, and under-researched, Yuan regime.

What then of the subtopics that follow the general introduction to this volume? The sequence, if not completely comprehensive, goes far beyond the social and economic factors that have driven debates on the periodization of Chinese history Literature, painting, ceramics, sculpture, and architecture all find their place. But some of the accounts employ so Chinese a method of presentation that Western readers may find detail difficult to retain. There is a welcome foregrounding of China's contacts with cultures beyond its borders. Thus a separate chapter covers the Silk Road, and highlights the role of archeology and of documentary retrievals, an area of expertise in which Peking University can justifiably claim to have been for decades the world leader. The nature and influence of the steppe-dwelling empires to the north of China, particularly from the tenth century on until the end of the period under consideration, form a brief chapter. The assimilationist model, supportive of the "master narrative," is followed here. The early contacts with Europe and the nautical voyages of the early Ming are given prominence, but they surely owe to Mongol period enterprise and Mongol- and even Islam-inspired traditions.

The account portrays the political system of medieval China in mainly

[1] Morris Rossabi, *China among Equals: The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th—14th Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1983).

optimistic terms. The generally benevolent administrative ideals formulated in Tang Taizong's (r. 626—649) unusually open court are described in detail. The account provides a general summary of the official recruitment system, the public examinations that so greatly impressed European observers in the eighteenth and nineteenth centuries. No other component of the Chinese state so well demonstrates its capacity for rapid and radical evolution. The system developed from a relatively marginal method of selection to a means of identifying the "fast stream," members of the elite destined for highest civic office. Under the Tang, the candidates were expected to canvas their examiners relentlessly; in Song times, by contrast, the principle of the anonymity of the candidate and the impartiality of examiners were taken to lengths that indeed testify to the "precocious modernity" of Song bureaucratic culture. But only in the Ming did the system become the universal mode of entry into the civil service. Controversial at all times, increasingly unwieldy in the Ming, and charged with failing to identify the sort of competences that would address the empire's administrative problems, the system generated a colossal amount of comment and criticism, for which space in this volume precludes analysis.

In its analysis of the Song examination system, the account undertakes a major diversion to describe the openness of the Song political climate, its characterization of "the general interest," in effect, the notion that even the power of the emperor was constrained by the general well-being of the entire imperium. A wider social range of officials was now involved in the political process. Political opposition was tolerated or even, to a new extent, encouraged. Song officials never for a moment considered abandoning the "mandarin premise" that only men qualified by education should participate in the political process, or the model of the dynastic state. But they were highly articulate in defining the responsibilities of the individual public servant. Song intellectuals expanded their concerns to a range far exceeding that of the Tang officials. There was a proselytizing interest in local education, in self-realization within a Confucian framework, and in a range of

academic disciplines, including analysis of history, antiquarianism, literary composition and the visual arts.

In Chapter 5, the volume turns logically to the bureaucratic structure itself. Here, the account summarizes the surge of detailed studies of the administrative structure published in recent decades. For English-language readers, there is a problem of presentation here. The medieval Chinese state was highly complex. Even as early as the mid-eighth century, the poet Du Fu (712—770), as a minor county official in 758, complained about the piles of documents gathering on his desk. What impresses a Western reader is the extraordinarily fine calibration of administrative operations and the formality of the documents that they involved. From the population registers to the grand imperial edicts, the empire ran on paper. There was a tendency to retain inherited structures and titles even when they had lost real function, so that the relentlessly changing distribution of real power is often disguised in the proliferation of substantive, concurrent, honorary and merit-based positions and ranking systems.

The Tang had initially controlled the provinces by a system of about three hundred prefectures and beneath them a lower tier of about fifteen hundred counties. But this structure proved ineffective, and circuits or provinces were introduced, and through them an ever-proliferating system of commissionerships. The results were eventually disastrous for the dynasty, as the commissioners in strategic areas arrogated ever-increasing powers to themselves and acquired both military and political independence. From the outset, the Song maintained both the prefecture-county structure and a system of circuit commissioners with specialist functions. Local government was more effective than at any preceding period. The Song system for forwarding and assessing the flow of information from the provinces was again more developed than any before it. But ultimately it too faced the problem of effective control. Despite highly organized postal systems, the political centre suffered from the problem of unreliable information from the provinces.

The mandarinate was always numerically very small, perhaps between 17,000 and 19,000 under the Tang, rising to about 25,000 in late imperial times. It never governed without the substantial help of the permanent local clerical sub–bureaucracy or without the co–operation of local elite families. This interface between the mandarinate and local interests, first clearly identified in the Southern Song and problematized in Chinese statecraft writings from the seventeenth century on, holds the key to understanding how social conditions developed across China. The records for local history, however, are uneven, especially for the Yuan period. Yet the close study of local social and economic conditions, especially from Song to Ming times, is central to understanding two of the main themes of this volume: the processes of urbanization and the downward diffusion of culture in the late imperial period.

The coexistence of three very different sets of religious belief in China — Confucianism, Daoism and Buddhism — endorsed by the state, has always struck Western observers, conditioned to militant and exclusive Judaism or Christianity or Islam, as anomalous. Over the nine centuries covered in this volume, the rule of coexistence generally prevailed. But there were also both conflicts and relentless competition between each of the three. These were often centered on the drive for court or imperial patronage, and indeed the theme of court patronage has provided the structure of many accounts of both the Buddhism and Daoism of this period. But anti–Buddhism, motivated by the problems that Buddhism caused for administrators at local level and by elite contempt for the more far–fetched claims of popular Buddhism, also developed over the period.

In the Confucian tradition, the developments were twofold. There took place a process that in Western scholarship has been encapsulated in the term "interiorization": Confucianism in the early Tang had been mainly concerned with the state's extensive ritual program, prescribing through finely detailed directives the series of grand imperial rites that the emperor discharged to ensure the smooth progression of the cosmic cycle. The Confucian texts formed the basis of literacy

and education for office, and early Tang Confucian scholars were commissioned to draft compendious subcommentaries to the canonical corpus. But after the destruction of Tang prestige in the An Lushan rebellion of 755—763, the Confucian canonical texts were taxed for an altogether more existential and introspective set of values, one that owed substantially to the Buddhist experience. This movement culminated in the Song period, in a radical and systematic reinterpretation of an entire world view. The major Song thinkers were usually officials who taught in retirement. They addressed an altogether new clientele, aiming to reform society from the grass roots, to improve moral performance within the family and in local society. Here again, one of the grand themes of the volume, the downward dissemination of culture, is brought out.

Even within this movement, moreover, there were differences of emphasis. The volume's survey of Neo-Confucianism includes the dominant figure of Zhu Xi (1130—1200). Zhu had a compendious approach to the learned heritage, synthesizing it and giving it an objectivist stance. He believed that moral self-improvement came from an active program of investigation, which might take many forms. The account concludes with a summary of the very different mid-Ming climate, when Wang Yangming (1472—1529) advocated a much more idealist form of Neo-Confucianism. Goodness was innate; nurturing it was a matter of developing self-knowledge; knowledge and action were two sides of one coin.

The influence of medieval Chinese Buddhism on all aspects of Chinese life was enormous. A number of different approaches are possible: doctrinal, cultural, and (since architecture, sculpture, painting, and verse were all greatly influenced by Buddhist practice) more broadly cultural. Here, a serial approach is adopted: first, the sequence of Chinese schools is accounted for, chronologically and in terms of the degree of "domestication" of the extent to which Chinese Buddhists modified the radical world-denying ideals of original Indian Buddhism. The speculative exuberance of the Indian tradition was wholly foreign to Chinese Buddhists; their response in fact was to try and tidy things up. There is then an

account of the theologically most radical schools which believed in "consciousness only," and which, in effect, never had a wide following on Chinese soil. Finally there is an account of anti-Buddhist thinking; but the anti-Buddhist measures taken by the imperial state, whether the harshly enforced laicization of the enormous numbers of monks and nuns in 845 or the less crudely interventionist but none the less powerfully restrictive campaigns of the fifteenth century, are not fully presented. Finally, the pervasive influence of Buddhist traditions in popular culture is given a brief analysis.

Daoism, the third of the trinity of Chinese religions, is a tradition of paradoxes. Classical Daoism may be understood as an elaborate, often playful, analysis of the idea of attaining psychological or even political invulnerability.It teased the student with its aphorisms. If it offered a social program at all, it was that of the communitarian life on a local scale, remote indeed from the later imperial state. Daoism subsequently came to absorb and prioritize ideas on immortality and, sponge-like, soaked up ideas and practices from Buddhism and even ritual procedures from the Confucian tradition. In the period covered by this volume, it attracted the support first of the Li Tang dynastic house and then again of the Song emperors. The pursuit of immortality, however, took different forms. Over the period, it again exemplifies one of the main themes of the volume, the downward spread and adaptation of concerns that had started as the monopoly of the aristocratic elite. There is an important difference in emphasis between "outer alchemy," the development of expensive elixirs that were intended to prolong life, and inner alchemy, which, focusing on internal regimens, keyed to elaborate explanations of the human body became much more widely accessible.

The account of the three religions is followed by a chapter on developments in scholarship. The distinction imposed here between the philosophical or speculative systems of the Confucian scholars, the subject of the preceding chapter, and their scholarly compilations is necessary for heuristic reasons, but it is essentially artificial. Works of exegesis on the Confucian canon form a continuum with the

exposition of speculative ideas derived from them, especially from Song times. At least from Song times, too, the sort of scholarly activity described in this chapter was part of the program of self–realization prescribed by the empiricist, objectivist wing of Confucian thought. But this section covers all the subfields of scholarly activity by which the traditional bibliographical scheme is arranged. In the canonical division, there is a brief canter through the subcommentaries written, starting with those of the early Tang and ending with Zhu Xi's commentary to the "Four Books," which provided the syllabus for the late imperial civil service examinations. For the history division, there are accounts of the commission of the pre–Tang dynasties at the start of the Tang. Homage is paid to Liu Zhiji's (661—721) elegant, spritely and often barbed review of the whole tradition of official scholarship, *Generalities on History* (*Shi tong*), a work that loses greatly in translation. Compendia of institutions are given description. Sima Guang's (1019—1086) epoch–making *Comprehensive Mirror for Aid in Good Government* (*Zizhi tongjian*) and its sequels are described. Some of these compendia use a diachronic framework that runs through the dynastic cycle. Each, in its own distinctive way, none the less pays homage to the original "master narrative" of Chinese history the idea that the dynastic state was integral to the cosmos and governed by immutable moral laws and that its documentation was essential down to minute levels of detail.

This section concludes with an account of the tradition of education over the period. Here, the main themes are those of official state–operated schools and the development of private schools and elementary education. In terms of content, there was an ongoing debate between the pursuit of moral goals as ends in themselves and the requirement for training in administrative competence. But Western readers are likely to demand broader characterizations of the Chinese educational tradition: education in dynastic China was dominated by the Confucian classics. These in turn concerned the state and the ideals of state service and the family and its rigidly paternalistic kinship structure. Education for women is not analyzed, and foot–binding, which so powerfully relegated women to domestic

roles, is not mentioned. Education, even private education, thus indirectly reinforced the state-centered mind-set of the elite tradition. The sort of radical questioning that Sun Fu enjoined at the start of the Song period rarely occurred.

The theme of Chapter 8 is overwhelmingly that the post-Tang empires of conquest from the northeast, emerging from the nomadic steppe-dwelling Khitan, Jurchen and Mongol, caused major devastation and depopulation in north China. These were vigorous peoples, ethnically and linguistically distinct from the Han Chinese. They developed their own scripts and, when their superior cavalry skills and mobile warfare techniques enabled them to conquer into the Chinese settled agricultural homeland, ran dual systems of control. Though they preserved their own social and political traditions, over time, most, with the exception of the Mongols, inevitably underwent a process of sinicization. In this way a theme in the "master narrative" is sustained. But much research remains to be done on the longer effect on Chinese society of the Mongol control of all China. The Mongols represent a counter-case in the assimilationist theme of the volume: only a portion of them stayed on in China and became sinicized. The Mongol state also remained a threat on the northern frontier of the Ming: both the termination of the grand nautical projects of the first quarter of the fifteenth century and the rebuilding of the Great Wall were responses to the continued Mongol threat, Mongol conquest of China is important also in prefiguring the Manchu conquest of the seventeenth century.

The contacts with other states and societies on the Eurasian Landmass and the development of maritime trade are major subthemes of this volume. The Mongol period was instrumental in developing commerce to new levels. The vast Mongol empire of Chinggis Khaan was the catalyst for the revival of the trans-Asian land route, to the West, commerce was in the hands of Central Asian Muslims, and direct contact between Europeans and China was established. Yuan period maritime trade developed spectacularly, and the large ships of the period, four- or sometimes six-masted, with a freight capacity of 200—300 tons, were the

precursors of the "treasure ships" of the early Ming and the seven nautical expeditions of Zheng He. They developed a commerce network that included the Philippine archipelago and resulted in the spectacular expansion of the Chinese trading ports of Quanzhou and Guangzhou. The result was, the accounts emphasize, that in the early Ming large numbers of states offered tribute to the Ming court.

A separate section, Chapter 10, narrates advances in Chinese technology. The achievements in printing, gunpowder, the compass and navigation, medicine, astronomy, cartography, and mathematics are given rapid summaries. Some towering figures in the documentation of technology, such as Shen Kuo (1031—1095), provide useful pegs on which to hang knowledge. In each of the cases of print, the compass, and gunpowder, the debt of Europe to these developments or the state of the corresponding European technology at that time is judiciously summarized. But the social consequences of printing, a subject for recent high-quality research, are not described. The analysis of the concept of science that concludes the chapter indicates that the idea of contributing to a cumulative, tested body of knowledge verifiable by repeatable experiment and subject to an interrelated body of mathematical laws was never a concern. Chinese technology over this period is remarkable and globally important, but it remains a largely unsystematic enterprise.

Presenting a summary account of literary history (Chapter 2), even to a Chinese readership, is daunting indeed. The notion that certain periods of Chinese history may be identified with particular genres is a very ancient one in China, a subtheme in the "master narrative." This volume therefore follows a highly traditional scheme, in characterizing the Tang as the age of lyric poetry (*shi*), the Song as the age of song texts (*ci*), and the Yuan and Ming as the age of drama. But this simplistic idea is modified: subthemes are also given appropriate prominence – for example, the essays and travel accounts of the Tang and Song. In introducing the topic of Yuan dynasty theatre, the account at last ventures cautiously into comparative terrain, remarking that the late appearance of a theatre

tradition when compared to the West is not an indication of cultural backwardness. And finally, one of the great monuments of Chinese civilization, the long vernacular "novels," the *Romance of the Three States (Sanguo yanyi)* and the *Water Margin (Shuihu zhuan)*, beloved of generations of ordinary Chinese people, are described.

Summarizing art history as the scheme of the volume requires, represents a particular challenge. The history of painting and calligraphy are given prominence here, and the minor arts are barely covered. Painting underwent enormous changes over the period. Again, court patronage was always a factor.The opposition of court styles and literati styles is especially significant. It has its analogues in other media, even those as far apart as verse and ceramics.

There is again a problem of presentation in representing the achievements of calligraphers. That the brush in the hand of a master provided a medium of great aesthetic depth is beyond doubt; the problem is how to convey this persuasively. The account relies heavily on the traditional use of quotation from early commentators. Often these characterizations are both epigrammatic and impressionistic and may seem distinctly unhelpful to readers without a basic orientation and training.

For English-language readers, therefore, Volume III of *The History of Chinese Civilization* as a whole contains much that is both rewardingly rich and dauntingly detailed. At an entirely practical level, the proliferation of names, given the restricted Chinese sound system, can tax the memory and cause confusion. English-language readers may also miss broad comparisons with the West, particularly when accounting for the major topics of law and education and their underlying concepts. This is, moreover, a work that is intended to instil a sense of pride in China' s cultural heritage. Yet if the harsher accents of the "master narrative" in both its dynastic and twentieth-century versions are not easily discarded, they are certainly much muted here.

One of the persuasive themes of Volume III, moreover, is that it shows how its contributors hold firmly that China should be open to the world and that,

historically, prosperity has developed when there were extensive contacts with other cultures. The volume is, however, like all general summaries of history, sometimes as likely to provoke debate as to silence it. It is to be hoped that Western readers studying Chinese history will adopt the spirit enjoined by the great poet Du Fu, that they "should visit many teachers and draw advantage from them." They should also develop the intellectual curiosity enjoined by the Song scholar Sun Fu, that they should "give free rein to their ambition." If they do so, then they will certainly benefit by including this rich and stimulating volume in their reading.

Introduction to the English edition (Volume Ⅳ)

Philip A. Kuhn

What would you do if asked to write a historical evaluation of a society that is entering a difficult phase of self-definition after a century of tumult, humiliation, and uncertainty? Particularly if the society was your own? For Chinese historians, the nation is in roughly that sort of uncertainty: All sectors of its national life have been questioned and criticized — sometimes unfairly — by domestic despots or foreign busybodies. And the unfairness has been compounded by repeated foreign invasions — including invasions by foreign ideas that have shaken the culture's historical traditions.

The authors of this volume, while evidently willing and able to follow the editorial consensus, all have their own visions of the past. The thirteen chapters in this volume occasionally reveal marks of struggle. Yet most display a prudent reserve, which has the advantage of sensitizing the reader to the historian's situation as a member of a group enterprise. The end result is something like: "This is the way we see it, and how we must express it; you may explain it to your readers from whatever angle suits you."

Author Affiliation: Harvard University

Chapter 1 Economic development

The Ming dynasty dated from the late fourteenth century (1368 was the founding date, although fighting continued in western and northwestern China until 1387). The peasant–turned–monk–turned–general, Zhu Yuanzhang, seized the throne in Nanjing and set about rebuilding the peasant economy. Agriculture was the mainstay of the new regime, and tax gathering was to be carried out by a system of local responsibility based on ten–family units in the countryside. Beside agriculture there were two hereditary corvée systems based on functional assignments: military and manual labor. This system was hard on the poor farmers, most of whom found themselves bound in tenancy to richer neighbors by the beginning of the 1400s.

The countryside was not relieved of its poverty until well into the fifteenth and early sixteenth century. What saved the rural economy, as Chapter 1 relates, was (1) the introduction of new food crops (yams, peanuts, maize) from the New World; (2) the increasing use of silver as currency, gleaned from the favorable export trade to Japan and Southeast Asia; (3) internal migration, from areas of poverty and overcrowding to outlying provinces, along with development of new agricultural technology; and (4) markets and by–employments, which saved many a household from destitution and enabled a few to become rich (see Chapter 2).

The vigor and indeed triumphalism of Chapter 1 should be balanced by a looming environmental fact: The expansion of agriculture had costs that were to be paid for, as floods became the yearly bane of farmers. Every terraced hillside, every clear–cut forest, released soil to tumble into the rivers in the lowlands and silt them up. The carrying capacity of the rivers being compromised, flooding was the result. In the lowlands, flooding was exacerbated by ill–considered projects of filling in the lakes and ponds to increase acreage for food crops. Once the great sumps such as Lakes Tai and Dongting became narrowed, the upstream flood danger was expanded, and worse floods ensued. The state and its officials were

next to useless in grasping this "tragedy of the commons," and those who knew better were unable to make their case in the face of mounting food shortages. In return for the famous demographic explosion (during which the population tripled), peasant uprisings became endemic by the last decade of the eighteenth century.

Although the author is aware of the problem and offers a sentence or two about "some scholars" who wrote essays calling attention to the connection between population expansion and natural disasters, nothing resembling a national campaign was considered at higher levels.[①] Today, a better-educated public is learning how to keep this issue on the table (with mixed results).

Chapter 2 Proto-enlightenment trends and new elements in political culture

Chapter 1, having laid out the accepted economic background for mid-Ming history, is followed by more exciting results. The chapter's title slides back into a style of writing that seems a bit antique — all the way back into the 1950s, when it was approved style to write "Zhongguo Zaoqi qimeng sixiang shi" (China's early enlightenment thought), a book by Hou Wailu, cited in Frederick Mote's *Imperial China, 900—1800*, and evidently a way of certifying that China was experiencing "enlightenment" in dribs and drabs, not quite ready for the big show, which would have exhibited Western-style liberal industrialism complete with capitalist trimming. It assumed a capacity to become enlightened, but without the actual economic or ideological wherewithal. (This was a post-1949 creation expressed in other contexts as "sprouts" of capitalism.) The supposition is that China was quite ready to shift from feudal society into the next step up, which would include individualism, free speech, freedom of association, and capitalism.

Chapter 2 presents this condition as having arrived like an avalanche, the

① The reader is advised to consult Mark Elvin and Liu Ts'ui-jung, ed., *Sediments of Time: Environment and Society in Chinese History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

result of urbanization, of new forms of religion, and of bad government in Beijing. The authors present this picture as "unprecedented changes in every aspect of society, thought, and culture ... These new social and cultural developments all appeared at the same time. Proto-enlightenment thought was fostered under these circumstances." In brief, the challenge to education and morality by Wang Yangming (1472—1529), a philosopher-bureaucrat-general who championed the School of Mind and the notion of innate knowledge, was already affecting the "shackles on intellectual freedom" (that resulted from the Neo-Confucian version of education, based entirely on standard Zhu Xi-Cheng Yi texts, now no longer viable). Toward the end of the sixteenth century, "Chinese and Western cultures also began new exchange and collision." (Meaning, presumably, the effects of the Jesuit mission.) Meanwhile, the government in Beijing was falling into the hands of unscrupulous eunuchs and other scoundrels.

The Age of Enlightenment in Europe and the Atlantic world is generally placed in the seventeenth and eighteenth centuries: a period of heightened political, religious, economic, and scientific discovery, intellectual creativity and activism, in which the character of the mental world was fundamentally redirected toward skepticism and rationality. What degree of intellectual renovation was then taking place in Asia, particularly China? The sources included here suggest (a bit tentatively) that China did partake in some of these activities, whether by transference or simple coincidence. The author entitled these activities "proto-enlightenment" suggesting, I take it, that an age of full fledged enlightenment (of the European type) would soon be coming to China. With only the period of late Ming and early Qing (ca. 1520s to 1800) as evidence, it is not an iron-clad case.

Ray Huang (Huang Renyu) warns us against simplistic historical thinking: "In the language of macrohistory ... nothing in the world happens twice in exactly the same fashion. Every event or deed has its own matrix. Historical lessons, therefore, should be drawn from cause-and-effect relationships at length rather than in

incidental parallels."[1] Beware of *post hoc, propter hoc*, to put it bluntly.

Politically the new Chinese organizations such as the Donglin Dang (party, group) and the Fu She ("recovery society"), which tried to salvage the government of the late Ming period from corruption and cronyism, were not quite as progressive as the author suggests. The Donglin Dang was really a self-protective pressure group, aiming to reduce the corruption within the examination system by the astute use of academic connections; many of the Donglin faction ended as martyrs to the eunuch-dominated authorities in Beijing in 1625—1626. The Fu She, which emerged later (1629, with a more disciplined approach to power-broking) and nurtured a less naïve group, was quite successful in placing their best scholars in the highest rungs of the civil service leadership. The Fu She was also the inspiration for some of the most eminent reformists of the day – men such as Huang Zongxi and Gu Yanwu, who deplored the despotic limitations of the dynastic system and tried to do something about it (though not, be it understood, in quite the "democratic" and "human rights" track that the author suggests as a link to the Fu She, of which both Huang and Gu were members).[2]

Finally, to pursue "proto-enlightenment" a bit further, can it be that "proto" in the Chinese case is not pointing China to a European style Enlightenment, but an intermediate stage on the way to a set of purely Chinese institutions? "Proto" as used in Chapter 2 meant "early" (*zaoqi*, before its time); much of what is described as "proto" may prove confusing, being less spectacular than it seems to historians three centuries later. Though political and social trends did seem to offer some remedies for the more despotic aspects of late Ming society, neither of the political networks (Donglin or Fu She) furnished effective democratic alternatives (both being largely made up of ambitious elite literati protecting their own interests).

---

① Ray Huang, *China: A Macro History* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, Inc., 1997), 277.

② For late Ming politics see William Atwell's article "From Education to Politics: The Fu She," in W. T. deBary, ed., *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), 333—367. For Huang and Gu, see W.T. deBary, Wing-Tsit Chan, and Chester Tan, ed., *Sources of Chinese Tradition* (New York: Columbia University Press,1960), II: 4—17, 35—39.

And it may turn out that neither the economic nor the social scene was as capitalistic as it was made to seem by its present–day "proto" interpreters.

It remains to establish the class orientation of the merchants, whose ladder–climbing was supposedly the opening wedge of the incipient capitalist order. Here there is considerable disagreement. F. W. Mote' s research reveals that the "merchant spirit" was not likely to be of a "rebellious, authority–defying" revolutionary nature, but rather inclined to ape the manners and tastes of their immediate superiors, the bureaucratic stratum of degree–holders. And sure enough, upwardly bound merchant families were much more likely to "imitate" than to "compete with" the Confucian establishment, their social betters. The trend was, in fact, in a contrary direction. Mote' s careful work reveals no connection between "great wealth" and social maneuvering for political power. Nor can he find any likeness between Ming–Qing state structure and those of "enlightenment" Europe, in the form of "legal guarantees of loans and contracts" and other marks of a well–entrenched capitalist system in which the state plays a major role. The economy was growing, to be sure, but it was not sprouting "buds of capitalism."① Timothy Brook concludes roughly the same thing: "From this point of view, the commercial economy of the late Ming was something unlike the subsistence economy of the early Ming, to be sure, but it was also unlike what was emerging contemporaneously in early modern Europe."②

Another weakness of the "proto–enlightenment" theory is its assurance that the old Confucianism of the Zhu Xi variety was "overturned." Wang Yangming founded an alternative method of teaching morality, one that relied on the innate goodness of the human personality, which offered a rival channel and a liberating influence to its followers. Yet the official ideology was never done away with; it

---

① F. W. Mote, *Imperial China: 900—1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003),769.

② Timothy Brook, "Communications and Commerce," in D. C. Twitchett and F. W. Mote, ed., *Cambridge History of China*, Vol. VIII, The Ming Dynasty, 1368—1644, Part2 (Cambridge: Cambridge University Press,1998), 692.

provided the basis for the examination system right into the Qing period.

Another claim from the "proto" school may be questioned: The idea that Wang Yangming's "new school of thought," which "proclaimed individual liberation" and thereby "introduced early versions of democracy and human rights" seems somewhat optimistic. The social movements that are credited with these accomplishments (the Donglin and Fu She societies of the early seventeenth century) consisted of political amateurs, cliques of disaffected scholars who, however courageous and high principled, had little chance of overturning the eunuch-cliques which had taken over the imperial government, now in the hands of the Manchu invaders. In the end, the lessons learned were not that "democracy" and "human rights" were attainable through group mobilization, but that such initiatives were more likely to end with jail and martyrdom.

Chapter 3 Science and technology

Although the quintessential Confucian scholar has been associated with the humanities and moral issues, there emerged in the mid- and late Ming a quest among literati and their royal patrons for better understanding of the physical basis for comprehending the universe. This wave of what today might be classed as technology or popular science actually went well beyond these limits. What moved this highly significant breakout among China's most brilliant talents? We can identify several influences: first, a reborn fascination with mathematics, a discipline that had been in decline since the fourteenth century; a scion of the royal family, Zhu Zaiyu, became the first scholar to define the mathematics of the equally tempered musical scale.[1] He was later followed by a Chinese disciple of the Jesuit missionary Matteo Ricci. The Chinese scientific work of the late

[1] Jacques Gernet identified this feat as predating the same discovery in Europe at least a decade later: Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, English translation, 1996), 441.

sixteenth and early seventeenth centuries was the product of intense experiments, careful fieldwork, and insatiable curiosity. Some of this was inspired by the arrival of the Jesuits at the Chinese court in the late 1500s, but some was the culmination of an intense urge to solve problems — human problems of nutrition and livelihood — which spawned vast encyclopedic printings of "all that is known about," technology, agriculture, medicinal herbs and treatments, and much more. One of Ricci's disciples (and a Christian convert), Xu Guangqi, published the most complete reference encyclopedia on Chinese farming practices (*Nongzheng quanshu*) — perhaps inspired by some inkling in Xu's mind about the coming food shortages.

Lest this chapter has failed to exorcise the unjust stereotype of the fusty Confucian scholar, we commend Chapter 13 of this volume, which chronicles the mere quarter century (from 1895) during which young Chinese students went abroad to study Western science, and returned to become the custodians and champions of a new age of Chinese scientific skills. Academic China was ready, relying on her own intellectual enthusiasm, to pick up the challenge and run with it.

Chapter 4 The establishment and growth of a multi-ethnic state

China's competence and legitimacy as a nation-state, historically as well as currently, may have been a priority behind the issuance of this book. Such an impetus balances any suggestion of weakness and vulnerability. Humiliation by the industrialized West is too recent an experience — still felt by many Chinese — to miss an opportunity to illustrate that such vulnerability had not always been the case. Hence we are presented in Chapter 4 with the picture of China (under the Qing dynasty) on the brink of nationhood, but still part of an empire. The underlying sentiment appears to be that China, or governments acting in its behalf, was quite capable of fending for itself in what even then was a dangerous and competitive world.

First, the legitimacy of a "multi-ethnic" state — what might properly be

called an "empire" by historians — is established here by showing how rule by foreign ethnic groups was anything but rare in Chinese history. Turks, Mongols, and assorted others had both conquered and governed all or part of the dominant ethnic group – the majority population known as "Han Chinese." Foreigners not only conquered the Han, but also took on many of their attributes, including (sometimes) their language. Thus what we know as "China" today has had a respected place among world empires (including there gimes known as the "Holy Roman empire," "British empire," and "Ottoman empire," just to cite entities from the recent past). In the Chinese case, a particularly effective and enduring "empire" was that founded by a warlike people who had emerged, in the late sixteenth century, from what we until recently called "Manchuria." Having conquered the previous (Han) ruling dynasty in 1644, they continued their effort to acculturate themselves to Chinese ways: These included Chinese–style centralized rule, but also the Confucian symbolism of that rule. These "Manchus" succeeded not only in dominating the area of Han China for nearly three centuries, but also in conquering and holding China's near neighbors (principally Mongols, Tibetans, and inhabitants of the Islamic northwest). Displaying the long history of this immense empire, as well as some of China's methods of keeping it together, are seen by today's China as essential background to contemporary international politics. True, China has not "always" ruled Tibet; but Chinese rule is at least as legitimate in Tibet as, say, American rule over its western and southwestern states, taken more recently from Spain and Mexico.

Indeed, the deftness with which the Sino–Manchu "Qing" regime in Beijing handled the many peoples within and around its borders looks, in today's world, rather admirable: "Cultivate their religion and do not alter their customs; be impartial in administration and do not alter their benefits." This (only partly) disingenuous slogan was used to placate the conquered Mongols, and (until recently) was respected (more or less) in Qing–governed Tibet. Not that it was invariably used, but even taken as a principle it is more humane than many we can

think of.

Chapter 4 of this volume, one of the better representations of the Qing empire, shows how the Sino–Manchu–Qing regime permanently settled the legitimate boundaries of the Current "Chinese" state. Maps made of conquered territory are still more or less relied on today. And the first modern–style international agreement — the Treaty of Nerchinsk, successfully negotiated with Tsarist Russia in 1689 — is celebrated as the first "equal treaty" established between the Qing empire and the outer world.

As to the overall effectiveness of the Qing boundaries, Chapter 4 acknowledges the stultifying and self–deceptive character of the isolationist regimen imposed on Westerners prior to the Opium War, which "hindered any normal understanding and straightforward dialogue between China and the West, and in fact intensified cultural conflict." On the whole, though, the Qing empire proved to be remarkably durable, though "learning from the West" had its limits (see Chapter 7, the story of how Western science got into China, and what China did with it).

From the time the conquest was secure, in the 1680s, and at least until the nineteenth century, the trouble arose less among ordinary Han subjects, than among non–Han outside the borders of what the regime considered defensible territory. There the room for compromise was dangerously thin; and major military interventions by Manchu rulers were fought to defend those areas beyond the border, which seemed to menace the suzerainty of Beijing over remote and dangerous territories. Hence the furious (and successful) campaigns such as the one led personally by Emperor Kangxi in 1696 against the Zunghar Mongols and their tenacious leader, Galdan, a battle in which 100,000 Qing troops put a permanent end to Galdan's ambitions.

But this was not the end of the wars in the inner–Asian border region of the Qing. With Galdan dead, another Mongol army turned its sights on Tibet. For the next half–century, the battle between Qing and Zunghar raged fitfully in the distant

regions of Qinghai and Tibet. One adversary was succeeded by another; following the crushing of the Zunghars, the Muslim Uighurs made a bid for independence, an ill-fated venture that ended with a bitter Uighur defeat in 1759. Thus it was not until the reign of Kangxi's grandson, Qianlong, that the borders of the Qing empire on the vast western frontiers were stabilized.

Here our text tells us triumphantly that "the wars against the Zunghars and the Muslims of Turkestan during the 1750s resulted in the determination of the borders of the Qing." These borders indeed marked a huge territory, from Sakhalin and Taiwan on the eastern seaboard, north to the Mobei and Stanovoy Mountains, "west to Lake Balkhash and the Pamir Mountains, and south to the islands of the South China Sea." Throughout this vast border region were established military officials and their attendant garrisons. And until the colonizing thrusts of foreign powers, "the Qing system of defensive infrastructure was quite effective, and vigorously maintained the integrity of its territory." This inclusive statement of the Qing accomplishment was then embodied in a series of gazetteer-style maps drawn up in the (then modern) Jesuit style, the last edition being issued in 1812, and entitled "Jiaqingchongxiu yitong zhi" (A new edition of the comprehensive gazetteer [of Qing territory]).

Finally, the status of Tibet: We are assured that "The Qing dynasty was also successful in its rule of Tibet." Having suffered from the hegemony of the Mongols, the Qing court in Beijing announced that its anti-Mongol crusade would be pursued with energy, "driving out the Zunghar and protect the Tibetans."

During the early Qing, Tibet had been ruled jointly by the Khoshut Khan of the Mongols and by the Dalai and Panchen Lamas. Though the Qing had authority to award fiefs, the central government in Beijing had not yet instituted direct control of Tibet. This situation was changed by Emperor Kangxi, when the Qing army, in the name of protecting the Dharma and the Buddhist religion, expelled the Zunghars and helped the Dalai Lama reach Lhasa and assume the throne. The Qing then assumed greater government power in Tibet, appointing two Tibetan

nobles as Gelun in 1751 (a feudal enfeoffment with little power) but later appointing "grand ministers resident (amban) in Tibet" directly from the Manchu court, to be responsible for events on the ground. (This was 1792, the occasion of a second Nepalese Gurkha effort to capture Tibet. The attack was repulsed, leading to a peace agreement.) Qing control was at last established.

Established – with what result today? One could construct a convincing Scenario to the effect that Beijing's hegemony in Tibet is of long and respectable duration; and it might seem unreasonable to claim that it does not exist at all. The same might be said for the "islands of the southern sea," or the control of the vast area of Xinjiang, yesterday's colony and today's uncontested province, all of which can now be represented as a legitimate precursor to today's China, the old empire reborn under new management.

Chapter 5 Political development and people's livelihood

The thought that Ming and Qing histories (roughly late fourteenth century to early twentieth century) must form the background of modern forms of Chinese rulership is tempting to try out in the light of evidence. Evidence abounds, but not, unfortunately, pointing in the right directions. All of the indicia of tyranny are to be seen in the author's introduction to fourteenth century government: The grand councilor had been arrested and executed; and Zhu Yuanzhang, first Ming emperor, was left to govern with no more than a few mid-level assistants. Yet those men were expected, not just to pass paper around, but also to advise on government policy. It was, however, the emperor who issued the final documents; his signature was typically lettered in red ink — the imperial color, used only by the emperor. "Red" also suggested how his assistants might be rewarded, in case their advice ran too contrary to the liking of their imperial employer. Caution was the watchword, even for the most senior bureaucrats.

From this situation we learn that, in the imperial Chinese bureaucracy — especially the upper bureaucracy — the reward for frank remonstrance of authority

was dangerously unpredictable. In most healthy bureaucracies, the distance in rank between critic and criticized is not so great as to imply insult. But this model will only work if high rank of the criticized does not automatically measure personal superiority, whether of mind, of moral character, or of spiritual properties. In a regime like that of late imperial China, the distance between the emperor and any mere human is literally immeasurable.

However, the succession of monarchs from the late fourteenth to the early twentieth century left many opportunities to tinker with the bureaucracy. The succession of officials is laid out, culminating in a newly empowered grand secretariat to draft edicts for the emperor to sign and transmit to the various ministries. The successor dynasty, the Qing, added another link: the Grand Council, a smaller and more powerful body, secretive and closely monitored for security, to protect military secrets, in a period when the Manchu emperors were beset with campaigns in the western borders of the empire. (The Grand Council, or Office of Military Affairs, *junji chu*, quickly became the most powerful segment of the bureaucracy under the throne.)

The evolution of Chinese imperial government into its apogee in Qing times is outlined in the succeeding sections of this chapter, and can be supplemented by a shorter, clearer treatment by Charles O. Hucker.[1]

Parts II and III of Chapter 5 represent creditable socio-economic research. Part II, dealing with the transition in the tax system from the "tax and labor system," leading to "an increase in people' s freedom" has been covered by an equally intensive chapter in *The Cambridge History of China*.[2] Though there are

---

① Charles O. Hucker, *China' s Imperial Past: An Introduction to Chinese History and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1975), 287—302. And the succession of governmental arrangements into Qing times by Beatrice Bartlett, *Monarchs and Ministers: The Grand Councilin Mid-Ch' ing China, 1723—1820* (Berkeley: California University Press, 1991). And for the most celebrated one-volume general history, consult Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, English translation, 1982).

② Martin Heijdra, "The Socio-economic Development of China during the Ming," in Twitchett and More, ed., *Cambridge History of China*, Vol. VIII, The Ming Dynasty.

certain differences in the treatment of the capacity of Ming government to adapt the existing system to new realities, and the "increase in people' s freedom" forms rather an overstatement in which "freedom" is sometimes better understood as "disorder." Yet these minor discrepancies, on the whole, deserve to be seen as different ways of looking at an important transition in Chinese socio-economic life.

Part IV, "Natural disasters and government measures for disaster relief," encompasses an aspect of Ming-Qing history that has received little substantive research. The author(s) of this study have made heroic efforts to research the scene from the ground up, taking in government relief, peasant responses, and the effects of popular disenchantment and migration on the battle over rural recovery. Farmers often responded with tax resistance when forced to return to their native places, which made government efforts to rein them in virtually futile. "For the refugees to return to work and to begin providing services, they had first to turn themselves in, which of course was the main challenge."①

One measure known to government was the provision of state-owned granaries (the basis of "ever-normal granaries," which had been used since early Ming times). But by mid-Ming, the climate was changing and there was little in the reserve category to speak of. (This was probably the result of climate change: But there were some segments of the properties that made the government demands unrealistic.) Nevertheless, the demands remained the same. Some rich farmers offered more than their share, but the general rule was some degree of shortfall.

Indeed, a considerable shortfall resulted anyway, partly because of increased need by troops on the march. Two patterns of begging resulted: One strategy was to cluster around the towns where there was bound to be surplus, and beg grain from the local populace. A second type focused on known stores of grain. Yet this sort of community granary was not likely to give out its surplus without a struggle.

---

① Consult Elvin and Liu, *Sediments of Time*.

Chapter 6 Cultural awareness and achievement in the early and mid–Qing dynasty

Chapter 6 is a competent study of the dominant intellectual trends of the Qing period. Its main contribution is a detailed description of the two main schools of research: one which sought to purify and sustain the dominant "Song" tradition of Neo–Confucianism (the "Song" school) and that which sought to use the tools of textual criticism and philology to expose inadequacies in Neo–Confucian orthodoxy (the "Han" school), which sometimes reached tentatively into broader realms of scholarship. The chapter achieves a clear distinction between the two schools, and occasionally reaches further into reasons why Qing scholarship did not address the political and social issues of the period. Basically, this narrowness of both the "Song" and the "Han" traditions was rooted in the conservative, elitist institutions of the reigning political and social systems. The full social implications of the "Han" school methods of empirical study emerged only in the nineteenth century, when the dynasty was in dire straits and some members of the elite (such as Wei Yuan and Gong Zizhen) were looking beyond both scholarly traditions.[①]

Chapter 7 The eastward flow of Western learning and the spread of Chinese civilization

One of the most scholarly chapters in this volume, and potentially the most likely to be cited, is on the long– and short–term results of the Jesuit intervention in Chinese history in the late sixteenth and early seventeenth century.

The subject matter is the Jesuit mission to the Chinese court, starting with the arrival of Matteo Ricci in 1583 (from 1601, he lived in Beijing). Ricci was a genius and visionary, besides being a natural linguist and diplomat. His mission opened

① As a supplement to Chapter 6, readers should consult Chapter 24 of Jacques Gernet's *A History of Chinese Civilization*.

the door for a very consequential introduction of Western science and philosophy into China. It also stirred up the Chinese intelligentsia, at a time when there was much discouragement over the political situation and injected a significant stream of interest in Western mathematics, calendrical studies, and philosophy, which was to influence interest in these studies into the eighteenth century and beyond. The converts he patronized began a new era of Chinese mathematics and philosophy.

His own output was prodigious: Among Ricci's scientific works was the oft printed *Complete Map of the Earth, Mountains, and Seas*, (Euclid's) *Elements of Geometry*, acclaimed by Chinese and foreign scholars alike (translated by Xu Guangqi), as well as differences among [figures inscribed] inside a circle, just to name a few. More influential yet, he put Chinese intellectuals in touch with the spirit of the European Enlightenment, which brought science, philosophy, and psychology together in new ways. The cult of exact measurement, Europeans' first resort when encountering a scientific problem, was firmly injected into the Chinese scene.

Most striking was the optimism of Ricci's acolytes such as Xu Guangqi (a high-ranking official): "If we want to exceed the West, then we ought to master it all - seeking out the ultimate usefulness of Western science." They came very close to succeeding, at least down to the 1690s, when Confucian jealousy began to overwhelm scientific curiosity. There then arose a counter-current among Chinese scientists, which held to a curious theory known as "Chinese Origins of Western Learning" — a theory that threw the Jesuit contributions overboard.

Chapter 8 Religious belief: concepts and practice

Part I State religious sacrifices

The "unique landscape of religious and folk culture" that was (and is) China's link to the realm of spirits is notable for its coverage of most human activity. The aim of keeping faith with the unseen forces of the universe is a way of protecting human activity by showing proper respect to those forces, which are usually

personified by a real or imagined sage, or ruler of the distant past. The presentation of this "landscape" by the author of this text is the best I have seen anywhere, for treatments on this scale. It respects the seriousness of the rituals, knows and identifies the deities involved, understands the reasoning behind keeping these deities agreeable to humankind. In a nutshell, it throws the entire weight of human needs — including moral and spiritual needs — upon the deities, meaning to keep the eternal ties alive and functional for many generations into the future.

The organization of the perspective begins, suitably at the top of social and political power: with the emperor recognized as the line of transmission between people and their gods. The descriptions of the arduous performances of worship, according to a carefully kept calendar, are enough to give today's reader a front seat at the ceremonies. No question, by the way, is ever raised to suggest hypocrisy or opportunism. These people are into the ceremonies up to their necks.

Another valuable bargain that can be struck is that of the acceptance by all celebrants of the seriousness of the other man's (or woman's) seriousness. All the ceremonies were described in advance, and there were always plenty of priests around in case anyone forgot their lines.

What of variation at the top, as (for example) relationships between Manchus and the remnants of the old regime? No worry; the conquering Manchus, once in Beijing, use some of their spiritual ammunition to address the very same questions: When will you (dear god of our own antiquity) come to us to deal appropriately with our needs as well as theirs? The fungeability of deities seems to be a well-practiced trait. Unfortunately, it is not viable on other public occasions, for example, in politics.

Part II The pluralistic development and integration of traditional religions

Buddhism, which had suffered something of a reverse, became a more popular avenue of devotion around the time of Wanli, the emperor who had no time for religion, or even for the demands of being on the imperial throne. Suggesting a

revival of sorts, different schools of Buddhist practice came to the fore, and the last years of the dynasty saw considerable Buddhist activism and publishing as a result of joint efforts and enthusiasm among sects that had not been so cordial before. It was an example of how Chinese religionists came to understand the benefits of joint action. Tibetan sects, too, found some comfort in joint activity (under Chinese patronage). The rise of the "Yellow Hat sect" was a joint venture of the Gélukpa school. It gave voice to both the Dalai and Panchen Lamas as representatives of a reformed sect, which (unlike other Buddhist sects) refused to grant their monks the right to marry. This aside, the Gélukpa school insisted that exoteric and esoteric Buddhism were of equal merit. This determination seemingly lay behind the construction of the magnificent Potala Palace.

The study and spread of Islam during the early sixteenth century was another example of the general atmosphere of tolerance that distinguished Chinese religions. Space does not permit a full exposition here, except to remark that the founding emperor of the Ming admired Islamic culture (which had been prominent under the Yuan dynasty) and decreed that the Muslims build mosques in the new capital of Nanjing — on the model of Han architecture.

Part III Popular religion and belief

Our guide suggests that the rise of popular religious sects in Ming China was spurred by the lack of interest shown by the elite sects toward their social inferiors. It seems plausible that the mainstream religions had so little interest in proselytizing the peasantry that they simply did not do it. On the other hand, the local and regional variety of religious congregations, each with its own personalities and unique historical backgrounds, should lead us to wonder exactly where they merged. Can it be that the Luo cult and the Mazu cult — Luo, who surely existed, and Mazu, who almost certainly did not — belong in the same frame of reference?

Chapter 9 New directions in literature and the arts

The scene is China, the time is the transition from mid-Ming to Qing, during which the empire is entering a phase of self-generated social change. Partly because of the upthrust of new social classes and their battle with older forms of intellectual life, the "new directions" were never considered mutually exclusive. Nevertheless, they marked the outlines of what the various social strata demanded in the way of literary entertainment, first, and most disturbing, were the introduction, into literature, of emotions; from emotions, new views of "ordinary life"; and from there into realism and liveliness. The patrons of the older forms were scandalized by the new, thinking they bred immorality. Thus were the "Popular" and the "Elite" brought together. But popular forms had their own defenses, and popular culture began to spread its influence into society.

New challenges gave birth to a merging of dramatic frameworks, such that emotions, quotidian life, and everyday experience crept into the old orthodox productions. But the even tenor of Chinese culture also made its mark: into books with the most obscene passages, such as the *Jin Ping Mei* crept the calming hand of propriety. The plot of *Jin Ping Mei* was set in the house of a single urban merchant. One critic praised its realism and breadth, which embraced "court and commoners, public and private ...fawning sycophants and saucy servants ..." all presented entertainingly. Upon these merits did the old literature temper the new, to the applause of the new urban masses. The social realities of the seventeenth century,including particularly the rise of the new class of urban merchants, were introduced through literature in such ways. The works of a rural intellectual, Pu Songling, whose fantastical tales ultimately enjoyed much acclaim, were another vehicle. Thus this modest village scholar presented his world with "a parade of beautiful, intelligent flower spirits and fox fairies, and sincere but deranged young scholars." These and other writers, and writings, are offered to the reader, along with much enlightening discussion of their social context. Directed primarily at a

readership of non-Sinophones, this introduction to the Chinese literary world is well worth the read, especially since many, if not most, of the more famous works have been translated into English. And as can be expected, the final introduction is Cao Xueqin's *The Dream of the Red Chamber*, also known as *The Story of the Stone (Honglou meng)*, probably the best-known of all the classical Chinese novels, an altogether fitting conclusion to this introductory essay.

Chapter 10 Order and disruption in social life

Chapter 10 focuses on a persisting narrative in this volume: the story of how "feudal" China allegedly changed and joined the modern world. This is shown to readers in numerous contexts, ranging from the breakup of kinship networks, to the aggregation of property under private ownership. In this narrative, the allegation is that Chinese society became less orderly, more crass, and certainly less equal than ever. As with many others in this volume, the described result was not pretty.

But recent research has done away with the supposition about strict "clan society, clan rules" coming from Beijing in the Ming and early Qing periods. The regulations for clan management, under both Ming and Qing, are now known to have been "normative" but seldom enforced.[①] More often the normative served as a screen for the interests of rich and powerful private interests. Behind this screen were mechanisms for changing one's surname, avoiding taxes, forming illegal alliances, and the like. The result was social disorder, mostly hostile to the interests of the central state. Hence "clansmen" were ignoring the "Clan Rules," in favor of wealth, power, and social mobility. To grasp more powers, whether for fiscal, business, or other reasons, rich lineages hid their purposes under "clan" models.

① See Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 200—204 *et passim*; and Rubie S. Watson, *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 84—88.

Clan structures were important institutions, during both the Ming and Qing, for organizing and regulating society ... For instance, for someone to establish a separate household with independent property, while his parents or grandparents were still alive, was classified as a crime punished by hard labor in the Tang, and a crime punished by caning in the Ming, but after the mid–Ming this punishment existed in name only ... After the mid–Ming, due to the growth of the commercial economy, wealth gradually became the primary factor driving trends in social and ethical values, leading to a corrosion of the mighty bulwarks of clan–based society.

Clearly the break between the mid–Ming and the rest of modern history was a decisive moment for our author, and for China: for it was there that "feudal" society lost its moorings, making room for a social system that honored different principles — both new to China, yet typical of modern life. And it seems to have been a system that was unwelcome in "good" households (read "good Chinese households"). There we discern the edge of sentiment, an edge that is sometimes visible in discussions of this sort. As such, it deserves entry in this book, as a component of a system that was as comforting as it was frightful. If joining the "modern world" was the designated end point of most of the narratives that make up this volume, then we should beware of all the narratives, to the extent that they offer us misleading paths.

Chapter 11 Education in schools and in society

It should be noted at the beginning that formal separations were implanted in the system. The most noteworthy (shared, by the way, by school systems throughout the pre–modern world) was separation by gender: No women, much less girls, were admitted to government schools. And the Chinese system was the worse for including separation by mutilation of feet (footbinding). The author of this fine chapter has avoided the subject of footbinding throughout.

Chinese schools in the late imperial era (Ming and Qing dynasties) were grouped into layers: from the top (central, regional, and local) to serve different

strata of students. Emperor Taizu (the Ming dynastic founder) delighted in indoctrination, to be the primary result of the system, though talented students were also permitted to rise to the top level, especially in the early reigns. Thus the civil service system of recruitment drew upon commoners at all levels.

Local Confucian schools were entrusted with the education of commoner students, who were the primary recipients of Confucian indoctrination. We would call that "education for cultural indoctrination and citizenship" (though the Confucian modality was somewhat more coercive than might be found in a state school elsewhere).

Both Ming and Qing educational systems were designed to inculcate discipline and cultural conformity. All (except women) were subject to this system at all levels of education. Though education was varied at the top level of local schools, "Almost no new idea could appear within the schools." Radical reformism had to wait for the appearance of private academies.

The contents of education rested upon the Four Books and Five Classics sanctified by Zhu Xi of the eleventh century. No other texts were honored by being chosen for the curriculum of state schools. The nearest approximation would be the "Trivium and Quadrivium" of European medieval education. It was not until the mid-sixteenth century that challenges arose against the narrow curriculum and hidebound ethos of the state schools.

The leader of the new private academies movement was Wang Yangming, whose intuitive reasoning ("unity of knowledge and action") was the inspiration of the day. For much of the ensuing centuries, private academies (like little think tanks) were the rivals of state schools throughout China. Doctrines of free inquiry were the preferred medium of exchange within the academies. But within the state schools, which continued to enjoy government favor, the old ways of Neo-Confucianism survived and indeed flourished among men seeking government employment. Yet new approaches to scholarship were constantly coming out of the private academies: The philological stream of statecraft education was essentially a

product of the private academies.

Yet with the flowering of Qing education, "state control strengthened"...while academies joined the mainstream of academic education. A salient trend was the introduction of mathematics into the curriculum in the state school system. Mathematics indeed "was the most prominent bright spot" in Qing scientific education.

Elementary education and its rivals

The network of elementary schools was the underpinning of the "charitable schools" *yixue*), which provided "equal education for all the children in the country" — except for female children (and children of professional entertainers).

Nevertheless, these "charitable schools" borrowed liberally from older school models. Wang Yangming's concept of "innate morality" could free young children to experience the reality of other people's pain, and build the empathy to deal with it. And exposing children to emotively literate stories and poems was another way to give them a sense of social activism for the public good.

But were young girls and women to be deprived of just such examples? Readers can imagine the behavioral norms taught to young women ("models for women") that could compete with Wang Yangming's. For women, the new ways were not particularly inspiring. Chen Hongmou, a champion of women's education, said it plainly: "There is no one under Heaven who cannot be taught, nor is there any one who should not be taught." But that seems not to have reached most young women, at least not through the elementary school system. Women's education was restricted to daughters of elite families, who could find the leisure to express themselves through literature or the arts. Education was, basically, a man's world.

Also, it was an elite world: "Non-academic education in Ming and Qing China mainly proceeded through community compacts." Wang Yangming composed a "Community Compact" to calm a social feud in an area for which he was officially responsible. His reasoning was impeccable: Social behavior was

inculcated through education. So the techniques of education were just what were needed to calm the populace. Local gentry were the administrators of this education: by mid–Ming times, "non–academic education in villages had entered deeply into the basic stratum of Chinese society." Consider two homilies that were passed around:

Join up in self–defense groups to restrain thieves and bandits.

Resolve hostilities and animosity to show respect for person and life.

Our text points out that this sort of ground–level education was really part of a "virtue book" — otherwise known as a "ledger of merit and demerit" — in other words, a karmic record of a man's or a community's behavior. This one, composed by a gentry–follower of Wang Yangming, was, in general outline, consistent with the mid–Ming social "upwardness," in which people (whether peasant, gentry, or merchant) were trying to elevate their status in life.

Chapter 12 The building of core cities and the emergence of regional differences

Imperial China is an excellent backdrop against which to observe the design and construction of cities. For one thing, a substantial number (of cities) have been built "on purpose" by military or executive order; not like London or New York, which just grew on their own. The China model could only occur in a social system in which there is much forced labor. Such was certainly the case with Beijing, Nanjing, Xi'an, *et al.* — the capital cities with walls around them. And there is usually an approved design, even for smaller places such as Xi'an, or county seats. Both the writer and his editor have done quite well with the "big apples" in that league. The reader is well served by the discussion on where the people get to build their own dwellings; and there really does seen to be a set of expectations at work, which can give at least the illusion of a "set style" that in turn gives at least an illusion of everything "fitting" into a preordained design.

This is generally not the case with seaports, where features of the coastline give planners less leeway than perhaps they would like. The situation is almost different with each port or each bend of the river.

The author' s display of Beijing does sometimes seem a bit preordained. Particularly is it so with the requisites of defense, fire emergencies, etc. Of course there is the benefit of predictability. It is only that for someone who have found his way through the *hutongs* of pre-bulldozer Beijing, too clean a city does not feel so comfortable. Is there really a natural inclination to have everybody' s house facing the same way?

It is also surprising that the author did not avail himself of a book by Susan Naquin. That would have added details of urban planning or lack thereof — the days following the Manchu conquest, when every civilian family in Beijing had to move to the area outside the southern wall (for instance).[①] One does not think of ghettoized cities in China, but there they were.

In any case, this study is cleanly done, and it is possible to believe that there is a "building genius" in the Chinese people — especially when they are told exactly what to do, and when to do it!

Chapter 13 The push for reform: the birth of modern culture

This chapter begins with an outmoded ideological formula which, fortunately, is not afterward repeated. The first few pages discuss the class structure of old China (Peasants vs. Landlords, etc.), followed by an account of the Opium War, which simply gives the background of the decision to manufacture Western-style munitions: all old material. However, beginning with the discussion of the Sino-Japanese War, the chapter begins to take on weight.

The questions discussed are: How does the intelligentsia greet the news that

① Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400—1900* (Berkeley: California University Press, 2000).

Japan has triumphed, and taken Taiwan as booty? And what consequences are apparent to a governing class who thought it had done what was necessary in the way of arming the Chinese military more effectively? The rest of the chapter goes on to reveal a total revision of perspective: The problem was not arms but deep structure. At the base of that structure lay the shocking realization that the foundation of the edifice was unsound.

The unsoundness resulted from cultural factors–deep–laid subterranean cracks in the Chinese world view, which put China at a disadvantage, not only with respect to foreign aggressors, but also the stability of its own place on earth. The intelligentsia, or part of it, rose to the occasion. What China needed was not munitions but ideas about how to use them; not the latest diplomatic tricks, but understanding how states actually operated in the free–floating environment of the industrial world. Beyond this, how can a people be led to understand their place in the world, and which institutions should be used to educate and motivate them?

The rest of the long chapter proceeds to reconstruct the Chinese perspective in the light of these desiderata. It is accomplished by a tour through Foreign Academia, which is designed to open such questions as: How did the Chinese learn the working of evolution and the survival of the fittest? What is the best place for that course? (By "fittest" was meant, not just social status or virtue, nor just the ability to recite Confucian maxims, but understanding the principles of how humans evolved to dominate the natural world.)

What follows is a fascinating tour through "curriculum building." You can see how young Chinese academics went overseas to get prepared to teach high–level science to younger Chinese acolytes at home. Chemistry, physics, geology and geography, biology, aeronautics and hydrodynamics: the young Chinese were their willing consumers. And the list did not stop with physical sciences, for the fate of a nation was at stake.

Next and finally came political science and government. A full account is beyond the space available here. And the section on those subjects was not

academic but revolutionary. The process of deciding which institutions would "work" for Chinese in the early twentieth century did not turn out to be solvable. But technologically, the chapter is immensely informative.

A closing thought about history and China

The designation "modern" when applied to China can have many meanings. It means, first, the China that exists today, the nation pulling itself out of poverty and experimenting successfully with international relations. Next, it means the China that came into existence around the turn of the twentieth century, which resembled a system of regional satrapies. And finally there is a China of deeper roots, continuously wondering whether it really wants to be"modern."

Professor Jacques Gernet of the Collège de France raises the question of China's modernity in a singular way, which I shall illustrate via a purposeful slip of the pen in his recent *A History of Chinese Civilization*. The reason I think it is not a genuine slip of the pen is that he repeats virtually the same paragraph, twice, on pages 424 and 461:

> (424) [If we take into account the changes ill intellectual life, the awareness of living in a new age, partly as the result of contact with Europeans, China (and Japan) are aware that something was changing.] *It is true that historians of twentieth-century China have acquired the habit of calling it "modern" as opposed to a "traditional" China corresponding vaguely to all the previous periods. But this terminology conceals certain value judgments; it implies a more radical break than in fact exists between the present and past of China and it seems to deny in comparison with the historical evolution of the West, any significance to the evolution of the Chinese world up to our own day.*
>
> (461) [If all these changes are true...Then it is perhaps valid to speak of the beginnings of the modern period in China and East Asia...] *It is true that*

twentieth-century Chinese historians have adopted the custom of describing it as "modern" by placing it in opposition to a "traditional" China that corresponds in a vague way to all earlier periods. But this terminology conceals certain value judgments; it implies a more radical break than there really was between China's past and present and at the same time, by comparison with the history of the West it seems to deny any significance to the transformation of the Chinese world until our own times.

Perhaps readers will agree that this is no "slip of the pen" but a subtle way of kidding historians (very politely) for pinning their professional reputations on "keeping up with what's 'modern'" as if no history, and no nation, is worth exploring unless it has shared the world with certain Western historical thinkers of the nineteenth and early twentieth centuries.

The History of Chinese Civilization

Michael Loewe

For over fifty years the Cambridge University Press has contributed in a highly impressive way to the presentation of the history and culture of China to a western readership. Its books include highly scholarly monographs written for specialists, historical summaries that serve scholars of all disciplines and short imaginative descriptions of China's achievements that are written at a popular level. It is within the context of these three types of writing that the four volumes of *The History of Chinese Civilization* make a notable addition.

The first volume of Joseph Needham's series *Science and civilisation in China*, now extending to twenty-four volumes with three more to come, appeared in 1954. The series has added new dimensions to two major disciplines, the history of China and the history of science, expounding the place taken by science and technology as integral parts of China's historical development, revealing China's initiatives and tracing their effect on other cultures. While Needham worked in collaboration with fellow contributors, Chinese and Western, it is the imprint of his own mind that is stamped on the first half of the series; other scholars took a prime place in the later volumes, as they are doing now in those that followed Needham's death in 1995.

Author Affiliation: University of Cambridge

John Fairbank and Denis Twitchett conceived and planned the idea of a *Cambridge History of China* as early as 1966. It was to run to no more than some four or six volumes that would include contributions of USA, European and Japanese scholars and it was to be published by the Cambridge University Press, New York. By the mid- nineteen seventies the two editors realised that their subject both required and was capable of far lengthier treatment. Some of the contributors who had hitherto presented their chapters at the lengths requested and at the time that was stipulated found that they had been wasting their time. The subject that they were discussing would be allotted considerably more space and their work would have to yield place to a far more detailed treatment. It was not until 1979 that the first volume of the series, which concerned the Tang dynasty, was published, to be followed by fourteen others, of which the last (volume 5: Sung and its precursors) appeared in 2009. The books were intended to present a trustworthy view of the historical evidence, to assess its validity and provide a summary of the conclusions that were generally accepted. Two volumes, no. 2 devoted to the period between the Han and Sui empires, and no. 4 as the second one for the Tang dynasty, have yet to be seen. Chinese translations of some of the volumes have been published both in Beijing and Taiwan.

Together with his main series, Needham and his collaborators saw fit to produce a number of supplementary volumes with a highly detailed content, on subjects such as acupuncture, astronomy or clockwork, and these were likewise published by the Cambridge University Press. The press has also published a number of other specialised monographs which lay down the basis of future research. These have included *The Han Rhapsody*, by David Knechtges (1976); *The Aristocratic Families of Early Imperial China*, by Patricia Ebrey (1978); and *The Bureaucracy of Han Times*, by Hans Bielenstein. It is reassuring and encouraging to know that the Cambridge Press continues to include monographs that concern pre-modern China in its list, such as Roel Sterckx, *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*, Elisabeth Hsu, *Pulse Diagnosis in Early Chinese*

Medicine, and Lisa Raphals, *Divination and Prediction in Early China and Greece*.

In addition, the Cambridge Press has now produced twenty volumes of a series entitled 'Introductions to Chinese Culture', with ten others forthcoming. These are purposefully designed for a popular rather than a scholarly readership and they will serve well to stimulate an interest in their subjects and to help visitors to appreciate what they see in museums. The books are written and translated by Chinese scholars, introducing subjects that range from bronze wares and cultural relics to tea and opera. There are excellent illustrations, sometimes without a note of the dimensions of the objects, but there are no footnotes and no bibliographies or guides for further reading. Occasionally some of the content raises questions among historians, such as the description of the Xia Dynasty as 'the first national regime in Chinese history', said to reign for 470 years (*Chinese Bronze Ware*, pp. 5–6). A section on 'Treasures Lost in Troubled Times' (in *China's Cultural Relics*) omits mention both of losses incurred during the Cultural Revolution and of the rich collections of jades, bronzes, ceramic wares and paintings preserved and on display in Taipei.

In its latest venture the same press has published translations of a total of four volumes in which China's own historians produce their own 'Beijing–Cambridge' history of China. The project deserves careful scrutiny in the light of the changes that have affected historical writing in the last few decades, notably the varying approaches to history and its purposes as seen in these projects. Much of what follows is of immediate concern to the volumes of this and the other series that treat the earliest phases of China's cultural development, in pre–imperial periods and in the four centuries of the early empires.

The editors and contributors to the *Cambridge History of China* sought to present a statement from which scholars embarking on the subject and historians specialising in other cultures could start. They insisted on a critical use and valuation of the primary sources, in full realisation of how far these failed to provide a universal and reliable account of the period that was under examination.

They hoped to summarise the conclusions reached in research by scholars of China, Japan and the West, with their complementary or contending views. Dynastic and political changes formed the background of much of the story; attention to social and economic history and to intellectual and religious change could appear only as far as completed research would allow and this grew markedly from volume 8, (The Ming Dynasty Part 2) onwards. Reflecting the interests and motives of those who compiled them, the primary sources allowed a more detailed account of the institutions whereby the peoples of an empire were governed and controlled, but archives to support their statements were singularly lacking. At the time when the volumes were being written it was not possible to frame summaries of archaeological discoveries and show how these affected the literary evidence.

While taking account of communities, nations or powers other than China, many of the contributions to the *Cambridge History of China* can perhaps be described as 'Sino–centric', arising as they did from source materials written by Chinese writers for Chinese readers. It was a conscious decision of the editors not to attempt to include summaries of the chapters or volumes of *Science and civilisation*, partly because a choice of which subjects to handle, from a work that was still in progress, might well have been misleading, and it is only too likely that Needham would have judged such an attempt to be premature. He deserves unmeasured credit for setting the achievements of China's scientists, artisans and technicians in the context of those of other cultures. A dedicated scholar and scientist who always produced what he set out to do, Needham stands in contrast to some of his contemporaries, such as Herbert Butterfield or Hugh Trevor Roper some of whose long promised monographs never saw the light of day.

Some twenty years after the publication of volume I of the *Cambridge History*, (The Ch'in and Han Empires') in 1986, it became clear that it required supplementation in view of the rich archaeological finds, the possibility of relating these to other types of evidence and the completion of a considerable body of research in a number of fields of enquiry. Manuscript copies of texts, found in

profusion as more and more graves were being excavated, stimulated the study of writings hitherto unseen, and to subject received literature to textual criticism on a completely new basis. Artifacts and the style and subjects of their decoration shed a new light of China's mythology and religious beliefs and practices. Scholars now saw writings of the Zhan guo and Western Han periods that might almost be described as text books of mathematics, astronomy, astrology, divination and medicine. These treasures had not been available when Needham had been writing and they involved a re-assessment of scientific developments. Administrative and legal documents expanded our understanding of the institutions of the early empires and the organisation of families. It became possible to reach conclusions about the growth and shape of China's cities. Literary critics could focus their lenses on the arts of persuasion and the growth of new types of writing as seen in early literature. Correction was needed to earlier accounts of philosophical theories such as that of correlation. The archaeologists had shown how Chinese culture had crept outwards and left its mark in new lands. The historians had recognised errors in treating the communities who inhabited, roamed or rode in the lands that lay beyond the control of Han officials; for it was now realised that some of the leaders of other peoples, who were not of Han origin, had attained a far greater degree of cohesion and control than was apparent from the Chinese records. The idea of a single China whose identity could be determined and whose unity was at all times marked by definable boundaries or ethnical distinctions could not be sustained. It was high time to try to see how a visitor from Rome or other lands and climes might have viewed what lay before them in what we now call China. This re-assessment was conceived as a supplement to the *Cambridge History of China* volume I of 1986, to take account of both literary and material evidence. It was published under the title of *China's Early Empires: a Re-appraisal* in 2010.

In neither of these volumes did contributors see events and decisions as the essential or conscious precursors of later developments, let alone as being directed so as to achieve objectives that could only be discerned at much later stages of

human history. Contributors to both the *Cambridge* History and its supplement were acutely aware that they were not starting at its beginning of human activity in China. At the same time they realised that the men and women of the Qin and Han ages drew in great measure on the religious, mythological and institutional heritage that they had received and the experiments whereby their predecessors had shaped and organised their communal existence.

When the *Cambridge History* series was being planned, the editors judged that the extent of the evidence and the state of knowledge was inadequate to formulate conclusions about pre-imperial times with sufficient certainty for treatment in the series. It was only in the early 1990s that, thanks to the overwhelming volume of discoveries, the extent of specialists' research and the evolution of new archaeological techniques that it became possible to think of remedying this apparent defect and work could start on the *Cambridge History of Ancient China*. That volume was published in 1999.

Monthly periodicals regularly reported then and report now the continual new discoveries that affect any account of China's pre-history. Entitled as it was, the volume was not concerned with such matters which fell into the field of pre-history rather than history, but a preliminary chapter was necessary to sketch the current conclusions that pre-historians had reached. Written evidence was not seen to exist for Xia, Shang's predecessor according to later records, and the book started its coverage with Shang, China's first reliably authenticated dynasty (ca. 1570—1045 BCE). For Shang this was available in the oracular inscriptions, but in no way in texts that could be termed 'books', and in many ways it was the archaeological evidence that predominated.

Written sources were in no way abundant for the following eight centuries of the pre-imperial period (1045 to 221 BCE). From Shang onwards it was possible to treat each of several sub-periods with twinned chapters, one that concerned material evidence, one that rested on writings. The editors were acutely conscious that they were presenting tertiary reading, in the form of summaries of earlier

studies. Dependent as they were on the conclusions reached by specialist researchers, whether in archaeology or history, they drew careful distinctions between the use of primary sources and secondary studies, fully aware of the need to clarify for readers the dangers that attended a naïve acceptance of either literary or material evidence. In the opening chapter the highly distinguished archaeologist K. C. Chang set out a grave warning of how he had been obliged to modify or extend his own views and conclusions, as he had been courageous enough to show in the four editions of his *The Archaeology of Ancient China*, published between 1963 and 1985.

Contributors to the *Cambridge History of Ancient China* traced the emerging forms whereby mankind lived and worked communally, giving rise to social structures, economic workings and political forms that would reach further stages in the more sophisticated conditions of the imperial age. Chapters attended to the literature and philosophy of these early centuries, seen as they have been as affecting all later developments, and to the less well known adventures of occult thought. One chapter showed the need to relate China's history to that of other peoples of Asia. *China's Early Empires* included chapters on numbers and cosmology, methods of divination and techniques of healing, examining the part that they played in intellectual development. The subject matter of the *Cambridge History of Ancient China* required a detailed consideration of the manufacture of bronzes, formation of the calendar and medical practice.

The Cambridge History of Ancient China, the existing thirteen volumes of the *Cambridge History of China and China's Early Empires* thus cover the periods from the Shang dynasty to 1982 and they include contributions by scholars of Mainland China, Taiwan, Japan and Korea. The four volumes of the new series *The History of Chinese Civilization* starts with the earliest times and takes the story up to 1911. All the contributors are from PRC seats of learning; each volume carries an introductory chapter by a Western scholar.

A recent biography of Herbert Butterfield[①] raises the major questions of the purpose of writing any history and the different aspects of the subject that are open for an author's choice. Such questions necessarily apply to attempts to write a history of China and raise the further question of how far Westerners can be qualified or suited to undertake such a task.

Whether of a Western or an Asiatic tradition, any writer who embarks on writing history faces the immediate task of distancing himself from his own intellectual commitments and cultural assumptions and entering into those of the peoples who are under study. Possibly this could be more difficult for historians of their own culture than for those of elsewhere. English, French or German scholars who study the history of China, Japan or India are quickly and abruptly brought face to face with the differences that are involved; whereas if they study earlier periods of their own societies, they may easily, and perhaps unconsciously, succumb to the temptation to allow their own attitudes to impose themselves on their views of the past. Fortunately for those studying other cultures such as those of Asia, the nature of the task quickly brings these difficulties to the fore. Their initial steps will involve grappling with source materials which are replete with linguistic, textual and other scholarly problems that may not respond to treatment in the light of a European's assumptions. He or she must create and apply an appropriate scholarly method of historical research that is suitable for the subject and its source materials before setting out the questions that can properly be raised.

European historians of Europe write with the help of the groundwork completed by their predecessors and their established means of criticism; European historians of Asia can call on groundwork of completely different types that has not been subject to such scrutiny. Some of the early European scholars writing about China such as Father Antoine Gaubil (1689—1759) or Professor Gustaaf Schlegel (nineteenth century) were perhaps inhibited by their background,

① Michael Bentley, *The Life and Thought of Herbert Butterfield: History, Science and God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

whether that of a Christian missionary or a colonial civil servant, and with a few notable exceptions it was only after 1945 that such historians were taking steps to avoid adopting a European outlook. Meanwhile, China's own traditional historians had been compiling their accounts to satisfy the intentions and outlook of their masters, to which we shall return. Again with some notable exceptions, such as the critical school of the *Gu shi bian* 古史辨 that arose from 1926, it was only after 1945 that Chinese historians wrote from a critical point of view, this time that of Marxism.

It was observed earlier that some volumes of the *Cambridge History* might well be described as Sino-centric, as indeed may China's own traditional histories be. European historians of China are only too well aware that Chinese scholars, whether their own contemporaries or their predecessors, commanded a far deeper knowledge of the subject and its sources than they can ever attain. As against this great advantage, Europeans now treat those sources to processes of analysis and synthesis that by-pass their Chinese colleagues, as one of their highly distinguished members once ruefully observed to the present writer.

Certainly, before Western writers condemn Chinese historians as being Sino-centric, they need ask whether they themselves are ever free from being Euro-centric. Possibly one great advantage attaches to the historian who studies a culture other than his own, in so far as he is immediately faced by differences that require scrutiny and an understanding, that is entirely separated from the assumptions and preconceptions of his own culture. If such a thought were to be pushed to its logical conclusion it might be suggested that Chinese historians are better fitted to write about Europe's history than are Europeans themselves; and with the same breath that European historians can assess historical developments of China more critically than the Chinese can.

Herbert Butterfield condemned a certain type of historical writing of English history which he termed 'The Whig Interpretation of History'. This supported the view of the Protestants in their victory during the reformation and that of the Whig

political party in its guardianship of the principles of liberty in 1689. These historians wanted to support all revolutions that were successful. They sought to show how 'progress' had marked the past and chose a somewhat questionable use of narrative history to describe this tendency.[1] When we look to see how far these characteristics may be discerned in Chinese historical writing, we immediately see the persistence of some of these motives.

From the Tang dynasty onwards (618—907) China's traditional histories derived from officials appointed by imperial government to compile the record of the previous, defunct dynasty and thereby set out the legitimacy of their own emperor's right to exercise power. They would show how his dynasty had been founded by way of salvage from an oppressive regime whose activities had cost it its rightful place to govern. At times the closure of one regime and its replacement by its now existing successor had come about thanks to the leadership of a champion who had aroused popular support and brought about a victorious end after violence and bloodshed. So ran the official and accepted account of the rise of the Han, Tang and Ming dynasties, perhaps with allegations of the oppressive nature of their predecessor and the attraction whereby the founder of the new dynasty had gathered his support. Such also are the accounts of the twentieth century that tell of the end of the Qing dynasty and foundation of the Republic in 1912, and of Mao Zedong's victory over the Nationalist government in 1949.

Butterfield would have had no difficulty in recognising this pattern. As against a more simple discernment of 'progress' in some European writings, Chinese historians were more likely to start from an assumption of a golden age that had prospered in the dim past. This had given way to a decline, as seen in the onset of oppressive and corrupt government and the material sufferings of the population; to be followed by the conscious claims — however valid they might have been is not in question here — that a newly established dynasty rested on the principles of the

① See Bentley, p. 101.

sage rulers of long, long ago and the administrative measures of renowned monarchs of a highly successful dynasty of the past. A different, but just as important, concept of history as a pre-conceived and unalterable cycle of changes, takes prime place in some of the philosophical texts on which historians were nurtured and appears regularly in memorials that were presented to the throne in an attempt to achieve regular and more harmonised measures of government.

It would not be entirely just to describe the style in which these traditional histories, compiled by scholar officials, as being 'tendentious', though the choice of the expressions that they use follows the intentions of the compilers and the purposes of their accounts. They strove to emulate the style of the earliest chronicles that China had produced, perhaps thereby meriting criticism as perpetuating their account of a continuous, changeless Chinese empire.

The introductory page of the issue of the archaeological journal *Wen wu* for January 1973 sets out the following record of one of Chairman Mao's sayings, in bold, large size type. 'China is one of the earliest of the world's advanced civilizations, with nearly four thousand years of written history. China's ancient culture is neither to be rejected utterly nor adopted indiscriminately; it is to be accepted critically in order to benefit the promotion of China's new culture.' A similar message was to appear in the journals in abbreviated form, under the slogan *Gu wei jin yong* 古爲今用 'Let the past serve the present'. The message seemed to have several implications, none of which were clarified. It could mean that the past should be studied in order to explain the present; or to show how the present situation is superior to that of the past. It could have been intended to demonstrate how the recorded solution of problems of the past would help to solve those of the present; in this way it would encourage the population to work sufficiently hard to eliminate difficulties; or it would explain the purpose lying behind unpopular measures which, though involving hardship, had been ordered so as to do so successfully. Possibly the slogan was intended to teach how the consequences of actions of the past gave warnings of the results that would follow certain

contemporary activities.

Consideration of the past so as to guide decisions of the present was no new idea that sprang to life during the People's Republic. From at least the second century BCE writers had recorded events or the behaviour of monarchs of the past so as to discourage those of the present from taking unwise decisions or indulging in their grosser habits. 'X did so, and lost his life or his kingdom', or 'Y did the opposite and lived happily ever after'. In a more sophisticated way, Sima Guang 司馬光(1019—1086) wrote his chronicle of China's history, from 403 BCE to 959 CE as a 'Comprehensive Mirror for Aid in Government' (*Zizhi tongjian* 資治通鑑). The title of the work speaks for itself.

Western historians have frequently been at pains to determine the causes that explain the occurrence or outcome of events, as may be seen in many different guises that range from the impact of a strong personality to the inevitable processes of a Marxist point of view. At the other extreme, H. A. L. Fisher expressed his own conclusion in the clearest of terms, writing:

Men wiser and more learned than I have discerned in history a plot, a rhythm, a pre-determined pattern. These harmonies are concealed from me. I can see only one emergency following upon another as wave follows wave, only one great fact with respect to which, since it is unique, there can be no generalizations, only one safe rule for the historian: that he should recognize in the development of human destinies the play of the contingent and the unforeseen. (Preface to the original edition of *A History of Europe*, December 4 1934).

Joseph Needham's treatment of history derived from highly different elements of his thinking and outlook. As a Christian socialist and high Anglican with a deep respect for the mysteries of Daoism, he was a professional scientist, with left-inclined political views and a strict adherent to the traditional conventions of his university. Needham certainly saw historical change as progress and may well have ascribed this to divine providence. As distinct from China's traditional historians, he was acutely aware of the need to establish the causes of change in

the natural world and would hardly have been satisfied with explaining these as stages in cyclical processes.

As a Methodist, Herbert Butterfield was deeply conscious of the distinction between an attribution of change to God and a refusal to believe in any other operator than chance. But neither causation nor a devotion to a faith was a matter of prime concern to the traditional historians of China, for whom trust would lie in the cycle of Yin Yang that inevitably brought about cosmic change. The *dao* might determine a pattern of existence within that cycle; Heaven would preside over human destinies but could not be identified as deliberately initiating a change of fortune in the same way as the 'Providence' that Butterfield invoked. The difference is perhaps seen in the concepts of time of the two cultures; that of China being in many respects cyclical, with its repetitive patterns, that of the Christian world being essentially linear, leading to and from the birth of Jesus of Nazareth. Devotion might be due to the Buddha as a search for self-discipline or self-improvement; the Buddha did not create or disperse the passions that controlled human activities.

Butterfield was as much concerned as Needham was with the need to include accounts of scientific advance in the process of historical development; both men were faced with the question of who was better fitted to handle the history of science, the historian with no training in physics, chemistry or biology, or the scientist with no experience in handling sources, or an urge to ask questions such as how far Harvey's discoveries conflicted with the intellectual and religious ideas of his own time. With his immense erudition, and insistence at looking at other cultures than that of China, Needham was perhaps uniquely suited to produce conclusions that would satisfy the demands of both disciplines. His university post was that of a biochemist; he certainly attempted to place China's science and technology within their historical context, but was at times led astray by political pre-suppositions. A Sinologist such as Marc Kalinowski or Donald Harper can both explain the technical aspects of a pseudo-science or science, e.g., divination or medicine, and also show how their development affected other intellectual issues

and the conduct of official and public life.

Frequently enough Western historians of China may feel themselves at a disadvantage as compared with their colleagues who work on European cultures, thanks to the type and variety of written source material that is available. All too often, there is but a single statement in an officially inspired document, which tells for example of the efficacy of a Chinese system of taxation or the operation of a new agricultural technique; there is nothing to tell of the population's reactions to such measures. Archive, which is particularly limited for the early empires, has become available only recently, as texts have been unearthed from tombs. Not only is its existence subject to the happenchance of discovery; its preservation may well have been due to personal motives and it may be hazardous to apply its information in a general way. For the early empires, personal correspondence whose comments could be set against an account of an official document has yet to be found. As against the manuscripts that date from Han China and that are being found in ever greater profusion, historians of Rome enjoy a wealth of inscriptions cut in durable materials; epitaph inscriptions for Han officials, also on stone, are adulatory and rarely informative. However, archaeological evidence probably provides more ways of confirming, modifying or refuting the textual evidence of China's official histories than it does for the books of Livy or Tacitus.

Every student and writer of history would name the topics that he or she regards as calling first for enquiry, following the establishment of the validity and bias of the evidence and the types of question to which it could be subjected. For this purpose the present writer, if pressed, would name the need to identify the controversies that beset a community; to examine the rise and fall of religious, intellectual, political or other movements and enthusiasms; and to assess the part played by certain prominent individuals in these processes; and with these there runs the need to examine the self-conscious claim of a group of people to form a separate, defined class or community.

Bronzes and opera

MICHAEL LOEWE

Yuan Xingpei et al, editors
THE HISTORY OF CHINESE CIVILIZATION
Translated by David R. Knechtges
Four volumes, 2,762pp. Cambridge University Press. £275 (US $350).
978 1 107 01309 4

When E. H. Carr, in 1961, wrote that, "Like the ancient civilizations of Asia, the classical civilization of Greece and Rome was basically unhistorical", he cannot have known of the voluminous primary sources for China, known as the *Twenty-Five Standard Histories*. They relate the tale of human activities from the first beginnings until 1911, being compiled at first privately but later by officials of state. Much of their contents is narrative and episodic, but they include essays on select subjects such as rituals of state, music, law or economic practice, and raw source material such as officials' proposals, calendrical tables, and lists of noblemen or officials. They attend to matters such as the movements seen in the heavens, nature's changes on earth, and the powers of superhuman beings. These historians are not generally concerned with causation, except when it may be attributed to the actions of Heaven. They present facts in boundless detail, but they fall short on analysis and on abstract concepts such as justice, and there may be little attempt to distinguish between hearsay, established fact and myth. Hierarchies form a keynote throughout. There is little attention to the lives of those of socially inferior status.

The *Standard Histories* are Sino-centric; non-Han communities are regularly, but not always, seen as inferiors by nature, disposition and cultural attainments. The works were compiled to relate the rise and fall of successive dynasties, and such events form their chronological framework. Herbert Butterfield would have had no difficulty in recognizing the Chinese form of Whig history that came from the brushes of Chinese officials. As loyal civil servants, they showed how the dynasty that they served had been founded to eliminate an oppressive regime whose activities had cost it its rightful place to govern. Replacement of one regime by another had come about thanks to a champion who had aroused popular support and brought an end to oppression. So ran the official and accepted account of the rise of the Han, Tang and Ming dynasties. Such also are the accounts of the twentieth century that tell of the foundation of the Republic in 1912, and of Mao Zedong's victory in 1949. Along with these officials' accounts, there are also highly critical histories written privately that are not bound by this straitjacket.

In contrast to more simple discernment of "progress" in some European writings, Chinese historians were more likely to start from an assumption of a golden age that had prospered in the dim past. This had given way to a decline, as seen in the onset of a cruel government and the material sufferings of the population. There followed the conscious claims that a newly established dynasty rested on the principles and successful administrative measures of the sage rulers of long ago. A different, but just as important, concept of history as an unalterable cycle of change, takes prime place in some of the philosophical texts on which historians were nurtured. Moral judgements are sometimes implied, sometimes voiced openly by a courageous official. Perhaps necessarily, histories compiled for these purposes cannot avoid the taint of anachronism.

Writing in 1781, Edward Gibbon had at his disposal some of the thirteen volumes of Fr de Mailla's *Histoire générale de la Chine*. This was based on the *Tong jian gangmu*, compiled privately by Zhu Xi (1123–1200), and marked by his moral and political teachings. From this work Gibbon understood that the history of China ran for forty centuries, and he may well have realized the extent and power that some of the dynasties had attained. Western historians of the nineteenth century were not so percipient, however. They concentrated their efforts on one of two periods; either that which preceded the formation of the first empire in 221 BC; or the later part of the nineteenth century, marked by the weakness and corruption of the Qing dynasty. As a result, when a strong China rose up in the 1950s, there were few, if any, leaders of the Western nations who had the faintest idea that the People's Republic would be capable of exercising the power of a mighty united nation. Had academics in the West been ready to research in the history of Han, Tang, Ming or Qing China, the Foreign Office and the White House might well have been saved surprise and embarrassment. Only a few scholars, such as Édouard Chavannes, Otto Franke, Robert des Rotours and J. J. L. Duyvendak, had studied parts of the intervening two millennia critically; their learned publications had not reached the desks of politicians.

Few publishers have done more to remedy this deficiency than Cambridge University Press. Specialist students of China and scholars in other disciplines have been served by pioneering major publications such as Joseph Needham's *Science and Civilisation in China* (from 1954) and the *Cambridge History of China* (1979), which have effectively obliged Western historians, scientists and others to take note of China's achievements. These volumes have been mainly written by Western or Japanese scholars. Like Butterfield, Needham saw historical change as progress guided by providence, and was acutely anxious to identify its causes; no definitive view of history was shared by, or imposed on, contributors to the Cambridge histories. More recently, CUP's popular series of booklets, *Introductions to Chinese Culture*, by Chinese scholars, stimulate museum visitors and others to pursue an interest in conspicuous features of China's culture, such as bronze wares, tea or opera. The Press's latest venture *The History of Chinese Civilization*, in four large volumes, presents a detailed account of China's history by the scholars of Peking University (Beida), published originally in Chinese (2006) and now in translation.

Like most of China's recent publications, *The History of Chinese Civilization* is refreshingly free from bias, but there are a few instances where such an approach to history lurks within its pages. Dynastic sequences do not form the framework for chapters on dynastic, religious, intellectual, artistic, economic and scientific subjects. Literary and material evidence is presented in clear and considerable detail, often preceded by a summary. The theme of the volumes lies in demonstrating the wide variations of China's thought and practice. They provide a broad and a deep view of official, public and private activities, with a vivid account of daily life, technological achievement, artistic creation and intellectual vigour; they set out the intricacies of special topics such as the lost wax process of bronze casting, the metaphysics of Zhu Xi, and the technique of movable-type printing. The inclusion of maps to show the extent of the Chinese empires and of a complete glossary of Chinese names and terms, with unabbreviated characters, would have eased their path.

On a few occasions the old shibboleths, whether of China's mytho-history or Marxism, break through, as in the adulation of King Wen of Western Zhou or the idealistic view, rather than a sober survey, of the Zhenguan period (627–49); a chapter entitled "Growth of the Feudal Economy" describes developments that are often seen as features of a market economy. It is not immediately obvious to readers that for different periods that amounted to some 600 years, far fom being governed as a strong unified empire, China was divided between two or more regimes, or was stumbling during the final decades of an effete dynasty; or that for long periods the dynastic house was not of Han ethnic origin.

Readers who have laboured under the misapprehension of a China that long lay stagnant will appreciate the continuities of her culture and the onset of change over the centuries, and they will perceive the important role that hierarchies played in public and private activities. History is presented in these volumes not as an affirmation of progress, but rather as a search to establish harmony between conflicting motives or trends. China's traditional historians assumed that change comes about within repetitive cycles, rather than in linear fashion. It would be within those cycles that they would see H. A. L. Fisher's "emergences following upon one another as wave follows upon wave" as taking place, rather than as deriving from identifiable causes of the moment.

These volumes are an immense gift both to China specialists and to the general reader anxious to learn something of China's history. Professor Yuan Xingpei and his colleagues, and the translator David Knechtges, have completed the highly difficult task of conceiving and editing a set of corporate volumes with exemplary skill; teachers will be deeply thankful for the scholarly and readable material that they can recommend or even prescribe to their students.

人心惟危:中國古典思想中涉及人心體用問題的文獻

——浦安迪教授北京大學國際漢學家研修基地系列講座紀要

徐奉先 整理

2012年2月至6月,原美國普林斯頓大學東亞系教授,現以色列希伯來大學東亞系教授浦安迪(Andrew Plaks)先生應北京大學國際漢學家研修基地與高等人文研究院的聯合邀請,在北大進行了爲期4個月的訪問與講學活動。在此期間,浦安迪教授開設主題爲"人心惟危:中國古典思想中涉及人心體用問題的文獻"的系列講座,受到校内外師生的廣泛好評。

浦安迪教授本人的治學領域相當廣泛,對於中國的研究,主要涉及中西文化比較,中國古典小説、敘事學以及中國傳統思想文化。代表作品有:《〈紅樓夢〉中原型和寓意》(*Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber*)、《中國敘事文:批評與理論文匯》(*Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*)、《大學和中庸》(*Ta Hsueh and Chung Yung: The Highest Order of Cultivation And On the Practice of the Mean*)、《明代小説四大奇書》(*The Four Masterworks of the Ming Novel*)等。另外,近年來浦安迪教授還出版了中文著作《〈紅樓夢〉批語偏全》、《明代小説四大奇書》及《浦安迪自選集》,在海内外均有重要影響。

整理者學習單位:北京大學中文系

“人心惟危”系列講座面對的聽衆主要是來自中文系、哲學系與歷史學系的碩、博士研究生。講座採用討論班的形式，綜覽了中國古代思想史與文學名著中有關人心問題的文獻，以“心”爲綫索，探討了“人心”在中國古人情感、認知及精神等各方面複雜而深刻的——甚至成爲矛盾的雙重作用：一方面，“人心”作爲成己成人過程中的障礙，成爲不易解決的難題，時而顯示出破壞性的意味；另一方面，在中國古代知識份子修身立命的過程中，“人心”作爲解決問題之道，又成爲盡性得道的主體。浦安迪教授的講座圍繞人心問題的雙重作用，採用文獻細讀方法，考察了中國歷代思想著作與文學作品中以人心爲思考對象的資料，探討古代學者對人心本性問題的把握。

該系列講座共分12講，由4單元組成。第一單元爲概論部分，從語言學、心理學、哲學等角度考查全世界不同文化中有關“人心”的定義與措辭，並提出人心安亂明暗存在悖論的核心觀點；第二單元探討先秦、兩漢思想著作中人心進退兩難的現象；第三單元通過研讀佛學經典、唐宋理學、宋明心學及清代思想中有關人心觀念的著作，特别關注儒佛哲學中有關人心觀念的矛盾；第四單元則從中國古代文學作品入手，探究詩詞、戲曲、小説中所反映的有關人心悖論的思想基層。(此外，浦安迪教授在系列講座之外，于國際漢學家研修基地另外發表了兩次公開演講，分别討論《大學》與《中庸》兩部經典中所藴涵的“推己及人”與“以心求理”思想。)

“人心惟危”系列講座在概論部分結束後，即進入具體文獻的細讀與研究。這種西方大學讀書班式字斟句酌的研讀方法，並非一定要從相關著作中得出若干確切的結論，而是力圖通過對文獻的解讀，來討論其關於“人心”闡釋的多樣性，以及一些矛盾與悖論。首先，自第二單元起，浦安迪教授引導聽衆，著重從三種文獻著手討論：儒家經典、老莊思想及秦漢間具有集成形式的著作(如《吕氏春秋》、《春秋繁露》、《白虎通》、《淮南子》等)。其中對《論語》、《孟子》及《荀子》的研讀探討，重點從人心作用進退兩難的角度著眼，特别注意到孔子的“從心所欲”[1]，與孟子有關“不動心”[2]、“不忍人之心”、“求其放

[1]《論語·爲政》：“子曰：‘……，七十而從心所欲，不逾矩。’”

[2]《孟子·公孫丑上》：“公孫丑問曰：‘夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則動心否乎？’孟子曰：‘否。我四十不動心。’”

心”[1]等説法的比較，並由此深入衍生到《大學》中“正其心”[2]的著名格言與《中庸》首章有關“喜怒哀樂之未發”[3]所内涵的人心觀念。另外，如果將《孟子》與《荀子》中關於人心的觀念加以對比，雖然一般認定荀子的基本觀點是“性本惡”[4]，認爲人類行爲的善惡在於有無權威的力量來控制全域，因此其對人心的態度似乎趨向消極面。但由於荀子思想與法家、道家思想有諸多聯繫，因此《解蔽篇》在講到人心本性時，也有與此相反的傾向，認爲人心可以被當作制止欲望、改善人性的工具。而孟子，一方面看到人心具有趨善性，一方面又指出人心很容易被堵塞、蒙蔽，因此對人心的看法相當複雜，並不是簡單地主張“性善”。這種獨特的閲讀與研究視角，激發了在場聽衆的極大興趣。至於道家思想文獻的討論，則重點選取了《老子》當中“虚其心”[5]和《莊子》“心齋”[6]的説法，認爲心的本性是成爲真人的玄機，並將二者與《管子》一書《内業》[7]、《心術》[8]等篇中有關“人心”作爲得道主體的説法進行對比。該單元研讀的第三部分，是大概成書於戰國末至秦漢間的一批著作。這些思想名著，如《禮

---

①《孟子·公孫丑上》：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。”

②《大學》：“古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。”

③《中庸》：“喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”

④《荀子·解蔽》：“故爲蔽：欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽，此心術之公患也。……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未嘗不臧也，然而有所謂虚；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂静。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：‘人心之危，道心之微。’危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如盤水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心内傾，則不足以決粗理矣。”

⑤《老子》：“不尚賢，使民不争；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虚其心，實其腹，弱其志，强其骨。常使民無知無欲……”

⑥《莊子·人間世》：“颜回曰：‘回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。如此，則可以爲齋乎？’曰：‘是祭祀之齋，非心齋也。’回曰：‘敢問心齋。’仲尼曰：‘一若志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止于符。氣也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心齋也。’”

⑦《管子·内業》：“凡心之刑，自充自盈，自生自成；其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。”

⑧《管子·心術》“形不正者德不來，中不精者心不治。正形飾德，萬物畢得。翼然自來，神莫知其極。昭知天下，通於四極。是故曰，無以物亂官，毋以官亂心，此之謂内德。是故意氣定然後反正。氣者，身之充也。行者，正之義也。充不美，則心不得。行不正，則民不服。”

記》、《吕氏春秋》[①]、《春秋繁露》[②]、《淮南子》[③]等書，篇幅龐大，具有集成性質，其中不僅多處出現關於“心”的表述，還有許多相關元素如“志”、“氣”、“神”等，與“心”之間有許多錯綜通用的關係。另外，《禮記》中的《禮運》[④]、《樂記》[⑤]兩篇，也有涉及人心功能的内容，可拿來與《吕氏春秋》等書中的表述進行比較。

講座推進到第三單元，是有關從東漢到唐宋的佛學、理學、心學等文獻，至此討論對象上升到最爲難解的文本。首先是佛學經典中多處出現的關於人心問題的矛盾與悖論。如《大乘止觀法門》[⑥]、《成唯識論》[⑦]等文，一方面以心爲幻想妄念之源，視“滅心”爲最高境界；另一方面又承認心爲能“洗”、能“澄”之物。“心”這一觀念究竟是具有問題性，還是實際成爲解決問題的器具，這個悖論在佛教文獻中依舊存在。諸如此類的矛盾也出現在《心經》、《六祖

---

①《吕氏春秋·適音》：“耳之情欲聲，心不樂，五音在前弗聽。目之情欲色，心弗樂，五色在前弗視。……欲之者，耳目鼻口也。樂之弗樂也，心也。心必和平然後樂，心必樂然後耳目鼻口有以欲之。故樂之務在於和心，和心在於行適。”

②《春秋繁露·通國身》：“治身者以積精爲實，身以心爲本，國以君爲主。……夫欲致精者，必虚静其形；欲致賢者，必卑謙其身。形静志虚者，精氣之所趣也；謙尊自卑者，仁賢之所事也。”另《陰陽義》：“天亦有喜怒之氣、哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也。”又《循天之道》：“凡氣從心。心，氣之君也，何爲而氣不隨也。是以天下之道者，皆言内心其本也。”

③《淮南子·繆稱訓》：“是故體道者，不哀不樂，不喜不怒，其坐無慮，其寢無夢，物來而名，事來而應。主者，國之心，心治則百節皆安，心擾則百節皆亂。故其心治者，支體相遺也；其國治者，君臣相忘也。”另《精神訓》：“故心者，形之主也；而神者，心之實也。……若然者，正肝膽，遺耳目，心志專于内，通達耦于一，居不知所爲，行不知所之，渾然而往，逯然而來，形若槁木，心若死灰。”

④《禮記·禮運》：“飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也；美惡皆在其心，不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？……故人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也。”

⑤《禮運·樂記》：“凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。……音之所由生也；其本在人心之感於物也。……凡音者，生於人心者也。”

⑥《大乘止觀法門》：“問曰：‘云何名爲自性清净心耶？’答曰：‘此心無始以來雖爲無明染法所覆，而性净無改，故名爲净。何以故？無明染法，本來與心相離故。云何爲離？謂以無明體是無法有即非有以非有故，無可與心相應。故言離也，既無無明染法與之相應，故名性净。中實本覺故名爲心，故言自性清净心也。’問曰：‘云何名爲真如？’答曰：‘一切諸法依此心有以心爲體，……但以虚妄因緣而有生滅之相，然彼虚法生時此心不生，諸法滅時此心不滅。不生故不增，不滅故不減，以不生不滅不增不減，故名之爲真。’……以一切法真實如是唯是一心，故名此一心爲真如。’”

⑦《成唯識論》：“有所緣故，如緣餘心。我見所緣定非實我，是所緣故，如所餘法，是故我見不緣實我。……緣第八識起自心相執爲實我，二有間斷在第六識，緣識所變五取蘊相，或總或別起自心相執爲實我。”

壇經》[1]等佛教名文中，均以爲"心"的官能在於看破"色即是空"、"本來無一物"等謎團，認爲"心"是煩惱亦是領悟的來源。隨後，講座關於"人心"的研討轉移到唐宋理學部分。以晚唐學者韓愈[2]、李翺[3]爲例，他們深受佛教理論的刺激，同時又從《大學》、《中庸》中得出人心可正的信仰。而宋代諸多理學大家，如張載[4]、邵雍[5]、朱熹[6]等人，未免融合某些佛教、玄學的理論，將儒學進行改造，重新恢復其正統地位。在有關"人心"的闡釋中，則進一步探討講求修身的學者如何能够"大其心"，由"心即理也"出發，進而以心求理。如果以張

---

①《六祖壇經》："是夜三更，不使人知，自執燈，書偈于南廊壁間，呈心所見。偈曰：'身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，毋使惹塵埃。'……惠能偈曰：'菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。'……遂啓祖言：'何期自性，本自清净；何期自性，本不生滅；何期自性，本自具足；何期自性，本無動摇；何期自性，能生萬法。'祖知悟本性，謂惠能曰：'不識本心，學法無益；若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。'"

②《原道》："傳曰：'古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。'然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。"

③《復性書(中)》："或問曰：'人之昏也久矣，將復其性者，必有漸也，敢問其方。'曰：'弗慮弗思，情則不生，情既不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。《易》曰："下何思何慮。"又曰："閑邪存其誠。"《詩》曰："思無邪。"'曰：'已矣乎？'曰：'未也，此齋戒其心者也，猶未離於静焉。有静必有動，有動必有静，動静不息，是乃情也。《易》曰："吉凶悔吝，生於動者也。"焉能復其性耶？'曰：'如之何？'曰：'方静之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動静皆離，寂然不動者，是至誠也。《中庸》曰："誠則明矣。"《易》曰："天下之動，貞夫一者也。"'……曰：'敢問"致知在格物"何謂也？'曰：'物者萬物也，格者來也，至也。物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之至也。知至故意誠，意誠故心正，心正故身修，身修而家齊，家齊而國理，國理而天下平。此所以能參天地者也。'"

④《正蒙·大心篇》："大其心則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。由象識心，徇象喪心。知象者心，存象之心，亦象而已，謂之心可乎？……能以天體身，則能體物也不疑。成心忘然後可與進於道，化則無成心矣。成心者，意之謂與！無成心者，時中而已矣。心存無盡性之理，故聖不可知謂神。"

⑤《皇極經世書》："察其心，觀其跡，探其體，潛其用，雖億千萬年，亦可以理知之也。人或告我曰：天地之外别有天地萬物，異乎此天地萬物，則吾不得而知之也。非惟吾不得而知之也，聖人亦不得而知之也。凡言知者，謂其心得而知之。言言者，謂其口得而言之也；既心尚不得而知之，口又惡得而言之乎？以心不可得知而知之，是謂妄知也；以口不可得言而言之，是謂妄言也。"

⑥《朱子全書·性理三》："……心之理是太極，心之動静是陰陽，惟心無對……心者，氣之精爽。發明心字，曰一言以蔽之，曰生而已。天地之大德曰生。人受天地之氣而生。故此心必仁，仁則生矣。心須兼廣大流行底意看，又須兼生意看，且如程先生言，仁者天地生物之心。只天地便廣大，生物便流行，生生不窮。"

載、朱熹等人爲理學思潮的代表,他們以"理"爲核心概念,那麼以陸九淵[①]、王陽明[②]爲主的宋明心學則直接以"心"爲關照對象,將"心即理也"的格言重新解爲天理、人理、物理均處於人心之中。在晚近學者看來,心學家大多持"唯心論"的態度,以心爲人生之本體,但他們同時也以頗具批判性的眼光分析心與氣、性等不同層次的關係。至於清初、清中葉的偉大思想家王夫之[③]、戴震[④]等則進一步關注歷代儒佛哲學中存在的關於人心觀念的種種矛盾。

將關注對象擴展到文學作品所反映的哲學層面,是西方漢學家學術研究的一大特色。浦安迪教授系列講座的最後一單元,從中國古典文學作品中選取了若干有關"人心"問題的内容,討論其在特殊語境中的確切涵義,以及包含的種種矛盾。該單元共四講,分别涉及古代詩歌、宋元詞曲、元明清戲文及

---

①《語録》:"《書》云:'人心惟危,道心惟微。'解者多指人心爲人欲,道心爲天理,此説非是。心一也,人安有二心?自人而言,則曰惟危;自道而言,則曰惟微。罔念作狂,克念作聖,非危乎?無聲無臭,無形無體,非微乎?……如何是盡心?性、才、心、情如何分别?先生云:'如吾友此言又是枝葉。雖然,此非吾友之過,蓋舉世之弊。今之學者讀書,只是解字,更不求血脈。且如情、性、心、才,都只是一般物事,言偶不同耳。'……'若必欲説時,則在天者爲性,在人者爲心,此蓋隨吾友而言,其實不須如此。'"

②《大學問》:"蓋身、心、意、知、物者,是其工夫所用之條理,雖亦各有其所,而其實只是一物。……故欲修其身者,必在於先正其心也。然心之本體則性也,性無不善,則心之本體本無不正也。……孟子所謂'是非之心,人皆有之'者也。是非之心,不待慮而知,不待學而能,是故謂之良知。是乃天命之性,吾心之本體,自然良知明覺者也。凡意念之發,吾心之良知無有不自知者。其善歟,惟吾心之良知自知之;其不善歟,亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也。"另《傳習録》:"心即理也。此心無私欲之蔽,即是天理。不須外面添一分。"又《傳習録》:"此蓋先其本心者也:夫物理小外於吾心,外吾心而求物理,無物理矣。遺物理而求吾心,吾心又何物邪?心之體,性也,性即理也。故有孝親之心,即有孝之理;無孝親之心,即無孝之理矣。有忠君之心,即有忠之理;無忠君之心,即無忠之理矣。理豈外於吾心邪?晦庵謂人之所以爲學者與理而已:心雖主乎一身,而實管乎天下之理:理雖散在萬事,而實不外乎一人之心。"

③《讀〈四書大全〉説·大學》:"三山陳氏謂心爲内,體爲外,繇心廣故體胖。審爾,則但當正心,無問意矣。新安以心寬體胖爲誠意者之形外,其説自正。若不細心静察,則心之爲内也固然。乃心内身外,將位置意於何地?夫心内身外,則意固居内外之交。……況心之與意,動之與静,相爲體用,而無分於主輔,故曰'動静無端'。故欲正其心者必誠其意,而心苟不正,則其害亦必達於意,而無所施其誠。"

④《〈孟子〉字義疏證》卷上《理十五條》:"問:宋以來儒書之言,以理爲'如有物焉,得於天而具於心';朱子語録云:'理無心則無著處。'又云:'凡物有心而其中必虚,人心亦然;止這些虚處,便包藏許多道理,推廣得來,蓋天蓋地,莫不由此。此所以爲人心之好歟!理在人心,是謂之性。心是神明之舍,爲一身之主宰;性便是許多道理得之天而具於心者。'今釋孟子,乃曰'一人以爲然,天下萬世皆曰是不可易也,此之謂同然','是心之明,能於事情不爽失,使無過情無不及情之謂理',非'如有物焉具於心'矣。"

明清小説。以中國古代詩歌爲例,雖然大多只爲表現感情而少入哲學問題,也不常涉及人心概念的内容,卻不乏有暗示"人心"問題的地方。又如《詩經》[①]、騷賦文學代表作[②]中所出現的"心",雖然往往只表示有關人情的種種具體感覺,但古來常有詩論者涉及"心(志)之所至"的理論。而從漢詩到盛唐律詩的作品中,則不乏以詩歌形式深入探究人心體用的題目[③],尤其許多唐代詩人往往吸收佛學思想,因此其詩歌中也表現出追求達到"無心"境界的美學理想[④]。而李商隱[⑤]、李賀[⑥]等晚唐詩人,以及稍後李煜[⑦]、李清照[⑧]等詞人,則主要以抒情的風格來表示人心矛盾之謎;柳永[⑨]、歐陽修[⑩]、王安石[⑪]等人的作品,也都深化了"人心"這一主題。

至於戲曲文本,比較關注"人心"問題的是明清易代之際的《牡丹亭》與《桃花扇》。由於受到明代中後期"心學"思潮的影響,這兩部傳奇均以表現人心情感爲主要抱負,在某些地方也可以看到湯顯祖、孔尚任對人心體用問題的深刻見解[⑫]。而明清小説中的主要作品,則更明顯地表現出對"人心"悖論

---

①《詩經·柏舟》:"心之憂矣、如匪澣衣。静言思之、不能奮飛。"又《子衿》:"青青子衿、悠悠我心。縱我不往、子寧不嗣音。青青子佩、悠悠我思。縱我不往、子寧不來。"另《素冠》:"庶見素冠兮、棘人欒欒兮、勞心慱慱兮。庶見素衣兮、我心傷悲兮、聊與子同歸兮。庶見素韠兮、我心蘊結兮、聊與子如一兮。"

②《離騷》:"亦余心之所善兮,雖九死其猶未悔。"又:"屈心而抑志兮,忍尤而攘詬。"另:"雖體解吾猶未變兮,豈余心之可懲。"

③《漢樂府·白頭吟二首》:"妾有秦樓鏡,照心勝照井。願持照新人,雙對可憐影。"又李白《君馬黄》:"君馬黄,我馬黄,馬色雖不同,人心本無隔。"另張籍《白頭吟》:"人心回互自無窮,眼前好惡那能定。"

④ 王維《苦熱行》:"卻顧身爲患,始知心未覺。忽入甘露門,宛然清涼樂。"又王維《瓜園詩》:"窮巷正傳呼,故人儻相存。攜手追涼風,放心望乾坤。"另崔顥《遊天竺寺》:"鳴鐘集人天,施飯聚猿鳥。洗意歸清浄,澄心悟空了。"

⑤《無題二首》:"身無彩鳳雙飛翼,心有靈犀一點通。"

⑥《蘇小小墓》:"無物結同心,煙花不堪剪。"

⑦《相見歡》:"剪不斷,理還亂,是離愁。别是一番滋味,在心頭。"

⑧《孤雁兒》:"笛聲三弄,梅心驚破,多少春情意。"又《一剪梅》:"此情無計可消除,才下眉頭,卻上心頭。"

⑨《征部樂》:"但願我,蟲蟲心下,把人看待,長絲初相識。"

⑩《怨春郎》:"不知不覺上心頭,悄一霎身心頓也没處頓。"

⑪《訴衷情》:"將他建立,認作心誠,也是尋香。"

⑫《牡丹亭·肅苑》:"孟夫子説的好,聖人千言萬語,則要人'收其放心'。但如常,著甚春傷? 要甚春遊? 你放春歸,怎把心兒放?"又:"良辰美景奈何天,賞心樂事誰家院。"另《桃花扇》第十一回:"是他天公不費買花錢,則咱人心上有啼紅怨。咳,辜負了春三二月天。"

的關注。例如《西遊記》中不僅突出《多心經》,第一回的回目更直接以“靈根育孕源流出,心性修持大道生”這樣充滿哲學意味的詩句命名,還多次提出“定心猿”、“心猿歸正”等説法,揭示了人心在成爲障礙的同時,也是解決問題的工具,作者自始至終都把“心”放在一個極其重要的考慮層面。最後轉至成書在清代乾隆年間的《紅樓夢》,雖然距明末已過150餘年,社會思潮也較明末發生了很大變化,但有關人心的重要内容仍在。《紅樓夢》不像《西遊記》那樣明顯地表露出“心”的綫索,而更注重以“情”代“心”。這種情況易見於人物命名的設置(如秦可卿,秦鐘,是從《世説新語》“情之所鐘,正在吾輩”一句簡化而來),用這種手法來點出“情”的主題。《紅樓夢》中對於“人心”問題的影射,大多關乎賈寶玉的修身養心,例如第二十二回,作者曹雪芹引用高僧神秀與惠能的對話,與寶玉“你證我證,心證意證”的偈語相呼應,意在點出“明鏡”與“明明德”的關係。

至此,文學部分的研讀結束後,“人心惟危”系列講座也接近尾聲。在最後一講,浦安迪教授回顧了一些重要文獻對“人心”問題的闡釋,並與聽衆進行了熱烈討論。在座的研究生同學普遍認爲,通過對文本的細讀與對話,他們得以重新從以往熟悉的文獻中發現新的問題,也在浦安迪教授身上領略到西方漢學家獨特的研究思路與方法,受益頗深。筆者有幸擔任該系列講座助教,有感于浦安迪教授學術研究的機智鋭利與待人接物的謙遜儒雅,謹作此文,以爲紀念。

覓路與存道

——記陳慶浩先生系列講座

朱俞默　整理

2012年暮春,法國國家科學研究中心研究員,法國遠東學院、巴黎第七大學教授陳慶浩先生應北京大學國際漢學家研修基地的邀請,在基地學術報告廳開設了六次討論課,兩次演講。

陳慶浩先生早年致力於《紅樓夢》研究,20世紀80年代以來關注整理世界各地的漢文小説和漢文化整體研究。主持整理、編輯《古本小説叢刊》(41輯共205册)、《思無邪匯寶——明清艷情小説叢刊》(41册)、《越南漢文小説叢刊》(第1輯7册、第2輯5册)、《日本漢文小説叢刊》(第1輯5册)、《中國民間故事全集》(40册)、《域外漢文小説叢刊》等大型叢書。所以,這次陳先生爲我們帶來的課程也基本按照這樣的學術興趣,首先概要介紹中國古本漢文小説的研究歷史,從回顧中獲得前瞻的經驗與可能性。具體文本則以《紅樓夢》的六次討論課展開,使聆教者親身參與其中,獲得最直觀的經驗與構建較寬宏的視野,經緯交織,綫索分明。

陳先生祖籍廣東,長於香港,青年遊學歐洲,既養於深邃的東方經典,又浸淫西方的異域文化,遂爲海外漢學領域之卓然一家。這次課程,陳先生即希望能够以《紅樓夢》的版本文獻爲研究切口,帶領大家一窺古代小説文獻的整理思路。既有討論課中氣氛活躍、火花碰撞之下的細部推敲,也有演講報

整理者學習單位:北京大學中文系

告中高屋建瓴、視野開闊的整體介紹，兩相交織，爲大家帶來一門清晰完整，不乏真知灼見的課程。

在四月十九日的"中國古本漢文小説研究的回顧與前瞻"演講中，陳先生介紹了古代小説研究的文獻整理之分期、《古本小説集成》等小説叢書的編纂工作和相關的工具書編纂情況。

以20世紀80年代作爲分界綫，小説這一"小道"逐漸"登大雅堂"。陳先生多年從事相關的資料整理，講述各時各地的藏書情況、小説叢書、目録提要時，娓娓道來，如數家珍。使大家對中華書局《古本小説叢刊》、上海古籍出版社《古本小説集成》、華寶齋《大連圖書館藏孤稀本明清小説叢刊》綫裝本55種等叢書的出版概況有了大致瞭解。陳先生還尤其强調了信息時代的網絡數據庫之利用。

陳先生還提到文獻整理帶來的古本小説研究視野的改變與新的學術增長點。例如，明清艷情小説《思無邪匯寶》的出版於研究；宗教宣傳的小説（包括回教和基督教）；以講唱爲主，吴語、客家方言等方言文學等同時，這一塊需注意利用通俗文學的資料以及不同文學體裁領域互相交叉。

陳先生認爲儘管已有如上成績，然而中國古代小説在今天來講還没有成爲嚴格意義上的科目，因爲至今我們都没有一本經過嚴格學術意義校勘出來的古本小説。以《紅樓夢》這樣的"大小説"爲例，校勘的謬誤疏漏直接影響辭典、文化研究、國外譯者的翻譯，甚至於一般民衆看到的版本。這樣的現狀跟小説從前的地位和人們的心理有關。陳先生指出，研究者在整理嚴格學術意義的版本時，應注意：第一，版本有回溯性；第二，將前人的相關成就記録在上，逐步去做，才能改變現有的平面研究。提出問題，解決問題，不斷疊上去，基數越來越大，未解決的問題越來越少。我們要有這樣的胸襟，對文獻研究、詞典編纂、民衆讀本都是有益的。唯此，古本小説研究方能發展成爲一個成熟的學科。

這種觀念和期望，貫穿於陳先生的授課始終，引起了非常熱烈的反響。一起參加討論和聽報告的首都師大的曹立波教授，紅學會任曉輝等都積極發言表示贊同。

以上對古本小説研究的介紹是以時間爲綫索，而五月十七日下午的"東

亞漢文小説的整理與研究”演講中,陳先生則分地域對東亞漢文小説的寫作概況、現存文獻整理與研究等做了分析。

三十年來,陳先生輾轉訪書,筆耕不輟,致力於東亞漢文小説的整理和研究工作,整理刊行包括《中國古本小説叢刊》、《思無邪匯寶——明清艷情小説》、《域外漢文小説叢刊》在内的衆多大型叢書,以饗同好,惠澤後學。通過對“東亞”幾個國家的漢文寫作尤其是漢文小説寫作及本國文字(包括朝鮮諺文、日本和字和越南喃字)寫作的時間分段基本介紹,他反復强調了一種“整體”觀念,中國需要看到自己在漢文化整體中的位置和特殊性,而二戰以後世界開始不斷整合的板塊區域化的進程,給研究者提供了一種適時學術動機。

根據域外漢文小説整理研究的不同情況,先生對越南、韓國、日本以及比較特殊的傳教士漢文小説都分别作了詳細講述,包括漢文小説在各個區域文學和文化中所佔的比重、地位、寫作時間持續長短、二戰前及二戰後在本國的研究態勢,如學術空白與缺憾分析。越南的文學研究者從前不將漢文納入其研究,這種做法是比較武斷的,從前有大量的漢文小説在越南出現,而現有的收集却稍嫌泛濫,陳先生對此略作了出版方面的解釋。朝鮮方面,陳先生爲我們展示了目録,作品總計約兩百種,九百萬字,由於有的文獻掌握在私人手中,故實際數量應該還要更多。陳先生與臺灣王國良教授在韓國高麗大學的協助下,一起整理了一批文獻,韓國整理資料的特點是,受當代西洋小説觀念影響比較大,所以收的東西比較謹嚴,範圍比較窄,陳先生還以《紅白花傳》和《九雲記》説明了新的資料可能帶來的學術增長點。這部分另外涉及了日殖期間韓國的流亡政府在中國的出版物介紹。而關於日本、琉球漢文小説,則介紹了日本漢文小説叢刊在資料收集方面的情況。以琉球的《遺老説傳》和日本《瓊浦佳話》介紹了一些此區域漢文小説的常見情況,以及要注意辨識日本小説中的“和錯”的問題。陳先生還講到了傳教士漢文小説。天主教和新教兩個階段,外部勢力發生了從主動適應到强勢進入的變化,體現了歷史的變遷,《聖若撒法始末》體現了有趣的東西文化雙向傳播,而馬若瑟(Joseph de Prémare,1666—1736)的《夢美土記》尤其引起了在座老師與同學的很大興趣,從現存的小説稿本中可以看到,一位馬若瑟的信徒對文字作了改動並提出建議,這是域外文學文化交流的生動例子。

六次《紅樓夢》版本相關課程則可見陳先生在具體的小説版本文獻整理方面之功力。之所以以衆説紛紜的《紅樓夢》爲樣本,因它所存在的問題多有普遍意義,故其研究方法可以發散輻射到其他小説文本。

胡適在《紅樓夢》研究中的一系列提法對古小説研究影響很大,但其觀點今天看來大多有誤,比如自敘傳説。針對這一點,陳先生特别强調《紅樓夢》首先應該是一部文學作品。而對於胡適提出的歷史累積型小説的看法,以及相應出現的繁本和簡本問題,陳先生認爲,胡適在這裏將題材和作品混爲一談了。一般而言,故事是從簡單到複雜的講述,最後纔成書。寫定者會接受已有的素材,但他們作爲創作者,其主體性絶對不容忽視,其中會涉及作者的歷史觀等一系列問題,在此意義上,陳先生非常贊同浦安迪"文人小説"的提法。就繁簡而言,陳先生認爲中國的小説基本上都是繁本在先,簡本在後。中國古代小説的出版受到市場銷路和競争影響極大,删繁爲簡後成本就大大降低。小説在舊時並無經典性,刊刻和鈔録均有很强的隨意性。

潘建國教授就此談了一點自己的體會:古典小説的繁簡本問題是有前提的:第一,兩個本子的人物情節必須同時存在;第二,文字上必須有繼承性,而且是幾乎每段每句都有重叠的地方。隨後舉了元代刻本的《紅白蜘蛛》和"三言"中的《鄭節使立功神臂弓》等例子證明古典小説一般繁本在前,簡本在後。曹立波教授也談了自己在授課時候遇到的《三國》、《水滸》存在的素材和寫定文本的差異。

陳先生還特意提到了俞平伯的《紅樓夢八十回校本》,雖然今天看來還是有一些可以改進的地方,但仍是一部了不起的作品,因爲它是經過俞平伯嚴格的學術校勘的,俞平伯在搜尋校本方面做到了力所能及,由此也可見陳先生之學術傾向與趣味。

陳慶浩先生乃身負重名的專業人士,却頗有深意地在討論課中介紹了兩位民間人士的《紅樓夢》研究,一是孫柏録《紅樓夢版本異文考》,一是張杰《化解古代小説版本研究中的"一脈"情節》,重點不在於他們的結論正確與否,而是某些提法對專業研究者能有一些啓發。對小説這種俗文學不能用處理經典的辦法,假定有一個靠得最近的經典文本,因爲後者在抄録、刻録中可能會存在成心的改動,陳先生提醒我們,"脱文"可以作爲檢驗抄刻時間先後的指

標之一,這是在前八十回的校本中需要注意的。另外提到了"鈔本文獻學",比如甲戌本,就是一人讀,多人抄的方式,形成一個"版本群",有共同異文;又如"鈔寫鏈",抄的次數越多,文本中的錯誤也就越多。

在這個地方,潘建國教授提出,研究版本可藉助"版本標記物",這一借用自醫學領域的名詞表示版本裏比較特别的地方。另外長篇小説甚至短篇小説中本就存在前後矛盾,李鵬飛教授舉了魯迅先生《風波》中的例子。總之,在整理嚴格學術意義上的小説校勘本時要注意兩點:不抹殺資料,有積累性。先生表示,校勘需謹慎,而結論可以是開放的,此即人文之所以爲人文。

在關於楊藏本後四十回研究的討論課中,陳先生展示了一部分臺灣學生的版本對比圖片和文檔。楊藏本分爲三個部分:根據程甲系統補抄的部分,保存若干脂評的前八十回,後四十回。楊藏本上有些回目像是稿本,於是早期被認爲是高鶚稿本,而高鶚是在曹雪芹的原告基礎上改稿。由此,即可看出後四十回是怎麽産生的,在後四十回的研究中,楊藏本非常重要。

程乙本是混合本,楊藏本的原文基本是與程乙本靠近的,而改文有用程乙本來改的(十四回),有程甲本改的(後面六回,即一一六至一二〇回),這説明楊本不可能是程甲或程乙本的母本,而改文的根據也非唯一的本子。這一次討論課留給大家的"作業"是,檢查楊藏本原文是否自足,然後標到程乙本中去,改文也標在社科所的程甲本與北圖以及杜春耕補配的程乙本中。

討論課上,陳慶浩先生還請了蔡義江先生到課堂上做了一次觀點清晰嚴謹而不失風趣幽默的演講,主要討論《〈紅樓夢〉是怎樣寫成的》一書,談笑顯真知,再次提出要將《紅樓夢》作爲一部文學作品來看,這是問題的出發點。

五月十七日,陳慶浩先生將私人藏書捐贈給基地"漢學圖書館",希望多年訪求搜集的學術資料能供更多人研究使用,藏書最具特色的是有關中國古代小説、東亞漢文文學的部分,陳先生擬將之命名爲"春暉文庫",以紀念母親的養育之恩。

筆者有幸成爲本門課程的助教,在短短的三個月内,時常聆聽陳先生在課上的教誨,感受陳先生對生活的熱愛。陳先生對後學關懷尤多,我學識淺陋,陳先生甚至常有主動點撥,回想之下,不禁汗顔,草成此録,以兹爲念。

"清代學人年譜研究序説"專題講座紀要

潘妍艷　整理

2012年4月23日至6月4日,北大國際漢學家研修基地舉辦"清代學人年譜研究序説"專題講座。講座由臺灣"中研院"歷史語言研究所研究員陳鴻森先生擔任主講人,中文系劉玉才教授主持,文、史、哲相關院系的25位同學全程參與。

4月23日,第一講"年譜敘説"在基地學術報告廳開講。聽講同學按要求預先閲讀了來新夏、徐建華《中國的年譜》(見《中國的年譜與家譜》一書)與梁啓超《年譜及其做法》(見《中國歷史研究法補編》一書),對年譜有了較爲全面的瞭解。講座採用討論課形式,主要對這兩份文獻展開討論。陳先生首先梳理兩份文獻的内容大要,對相關問題,或闡述自己的見解,或提出質疑,請同學們思考。其後,同學們自由發言,或回應陳先生的發問,或提出新問題,表達自己的困惑,闡發自己的看法,討論議題包括年譜的繁簡、年譜材料的去取、年譜的體例等,疑義互質,氣氛熱烈。陳先生長期從事清代學人年譜的編纂工作,講座中,豐富的例證、深刻的體會和個人經驗,娓娓道來,如其指出年譜作爲一種重要的著述體裁,有一定的體例,一個好的年譜需要對材料的剪裁與熔鑄等等,都令同學們受益匪淺。

5月7日,第二講"學者生卒年的考訂"在基地學術報告廳開講。講座圍繞江慶柏《清代人物生卒年表·前言》、陳鴻森《清代學者疑年考》兩篇文章展開

整理者學習單位:北京大學中文系

討論。陳先生首先以《清代人物生卒年表·前言》一文爲依據，概述生卒年考訂的主要問題；其次結合《清代學者疑年考》一文的豐富考證實例，重點討論生卒年考訂的學術意義、影響生卒年考訂的因素、生年與卒年考訂各自的特點與注意事項等議題。陳先生認爲，生卒年考訂是文史研究必不可少的環節，明確生卒年，才能確定歷史人物的生活時代，才能讀其書，知其人；學者生卒年的傳聞異辭，有多方面的原因，包括學者暮年社會活動漸少，以及時空距離造成的訛傳等；相較而言，卒年考訂比生年更爲不易，所以從事考訂時，一般先斷生年，進而考證卒年。講座中，陳先生以自身豐富的考訂經驗，與同學們分享了不少精闢見解，使大家頗受啓發。

5月14日，第三講"學人年譜的内容要件"在基地學術報告廳開講。陳先生首先從自己編纂的《王鳴盛年譜》、《余蕭客編年事輯》談起。前者材料豐富，後者則史料過少，它們代表年譜編纂的兩種典型，陳先生就二譜的編纂意圖、各自難點及解決方法做了説明。其次，以二譜爲例，詳細介紹了學人年譜的内容要件，包括譜主的家世、幼齡之事、就學、科舉、仕宦、友朋交遊、婚姻、晚年事蹟、著述，及年譜的附録等，並對各項要件的處理方式、編排體例作了具體説明。講座中，同學們積極發言，與陳先生討論王、余二譜的讀後感，對學人年譜内容要件的理解等。通過此講，同學們對學人年譜的内容與編纂方法，有了全面而清晰的瞭解，也深深體會到，年譜編纂是一項嚴謹而不易的學術工作。

5月28日，第四講"年譜書寫要領及習作"在基地學術報告廳開講。此講要求事先完成習作，即根據清代學者周廣業的傳狀、詩文集等資料，試編周氏年譜。講座在同學們有了年譜編纂實踐的基礎上，進一步討論年譜資料的類型與搜集。年譜材料包括直接史料與間接史料，前者主要包括譜主的詩文集、自述狀、日記、書信等材料，後者則來自與譜主相關人物的著述，相關人物包括家族成員、同學、同里友人、考官、同官交好、論學酬唱之友、從遊弟子與幕客等。陳先生對各類史料的特徵、搜集方法做了詳盡説明。其後，討論具體操作中的細節問題，如年譜的稱謂、材料的摘引原則、附録等。陳先生重視年譜的體例，主張年譜應當記事始末完具，材料剪裁得當，且遵循一定格式，做到眉目清晰，令讀者一目了然。通過習作與討論，同學們對清代學人年譜

的編纂工作有了更爲深刻的體會。

6月4日,第五講"書信史料的運用及考證"在北大静園五院會議室開講。書信是重要的年譜資料,其中手劄作爲原始材料,更蘊含珍貴的一手資訊,對年譜編纂而言,其重要性不言而喻,所以此講特擇取書信史料作爲討論對象。講座首先追溯書信的歷史源流,分析書信由私人領域走向公共表述的發展過程,並强調書信與書信史料是不同的兩個概念;其次就鄒振環《清代書劄文獻的分類與史料價值》一文,討論書信史料的類型與價值;最後陳先生與同學們一同釋讀了清代學者孫星衍的幾通書信,對其撰寫時間和受信人進行考證,以此爲例,説明書信史料的運用與考證要點。此講從宏觀的書信源流,談到微觀的考證細節,内容豐富,多含獨到的個人心得,給同學們留下了深刻印象,也爲"清代學人年譜研究序説"專題講座畫上了圓滿句號。

“中古中國的信仰與社會”學術研討會綜述

董大學　整理

2012年7月7日—8日，“中古中國的信仰與社會”學術研討會在北京紫玉飯店召開。本次會議由首都師範大學歷史學院和《唐研究》編輯部聯合舉辦。“信仰與社會”歷來是人文科學、社會科學研究領域的重要議題，毋庸諱言的是，目前的研究以宋、元、明、清時期最爲突出，西方學界的各種解釋模式也是基於宋以後的歷史階段構建的。相對而言，隋唐乃至於整個中古時期的信仰研究則要薄弱得多。因此，本次會議旨在彙聚青年學者的力量，提升對於中古信仰問題的持續關注，推動中國中古時期的信仰研究走向深入。

本次會議分8場，持續兩天，來自中國大陸、臺灣、日本、美國等地的學者共發表了26篇報告。7月7日上午8點30分，首都師範大學歷史學院游自勇主持了簡短的開幕式。首都師範大學歷史學院院長、中國敦煌吐魯番學會會長郝春文教授代表主辦方致辭。他對與會學者表示歡迎，簡要介紹了首都師範大學歷史學院的歷史與現狀，希望各位參會學者能以各自專長，就各種專題進行切磋，以達“求其友聲，同聲相應”的目的。

上午8點45分，研討會正式開始。第一場由王永平(首都師範大學)主持。李四龍(北京大學)的報告《論“五重玄義”的解經體例》，以《法華玄義》爲中心，從解經體制的角度詮釋了“五重玄義”的內涵及意義，并將“判教”置於南北朝的佛教解經活動下進行探討，認爲解經體制的成熟與佛教宗派的形成

整理者學習單位：首都師範大學歷史學院

之間存在密切的關係。評議人季愛民(東北師範大學)首先肯定了文章核心議題的重要價值,認爲此文與以往側重於智顗思想研究不同,而轉以討論智顗解經的方法,對解經體例與宗派之間的關係提出了新的見解。評議人同時認爲文章對於智顗教法與前代以及同時代教法之間的關係之討論稍顯不足。自由討論階段,魏斌(武漢大學)認爲佛教注疏與漢代經學、魏晉玄學之間的關係,皆應值得關注。孫英剛(復旦大學)對以智顗爲代表的天台宗前期歷史的真實性提出了疑問。

孫英剛(復旦大學)的報告《"朔旦冬至"與"甲子革令":曆法、讖緯與隋唐政治》,以"朔旦冬至"和"甲子革令"爲中心,對有關古代曆法的概念和知識是如何與緯學思想相結合而共同論述王朝政治合法性,及其如何影響政治實踐的面貌與走向等問題進行了深入地探討。評議人姜望來(武漢大學)認爲此文以曆法材料爲中心,結合讖緯之學中相關知識和思想,分析其隱含的政治意蘊及其在隋唐政治社會生活中所具有的意義和影響,對讖緯與政治的關係作了充分地論證,既拓寬了政治史研究的領域,也爲傳統政治史研究展示了新的前景。同時指出文中對"析獄斷刑"的思想依據、南北朝曆學的差異性和日本材料的處理等方面的討論仍需進一步考量。

左婭(美國博登大學)的報告《北宋"數"論》,對北宋思想世界中"數"的哲學定義進行了梳理,將"數"界定爲一種"數值關係",并對"數"的自然屬性與人爲造化之間的矛盾産生和解決機制進行了深入探討。評議人游自勇(首都師範大學)認爲該文思路清晰,邏輯性强,文章探討的是一個哲學史上的重要概念"數",但其論述又不同於一般的哲學史描述,更像是邏輯上的層層推進,環環相扣。評議人同時對文中所論述象數派與義理派的本質異同、"數"與"理"的關係等問題提出了疑問。自由討論階段,余欣(復旦大學)提示作者注意《五行大義》中關於"數"與"象"關係的精當論述,并對文中所引《夢溪筆談》的版本問題提出了質疑。魏斌(武漢大學)提出疑問:文中所論述的系統與現實的矛盾何以集中在北宋之期出現,而不是出現於其他時期,背後是否有特殊的社會歷史背景?

第二場由蔡宗憲(臺灣中興大學)主持。吴羽(華南師範大學)的報告《南北朝葬日選擇管窺》,通過統計墓誌所載的葬日,分析了南北朝葬日選擇的規

律性,還總結出了南朝與北朝葬日選擇的不同特點,并對這些特點的歷史背景進行了有益的探索。評議人左婭(美國博登大學)認爲此文主要採用新出墓誌爲基本數據,兼統計方法與歷史分析爲一體,不僅揭示了葬日選擇在北朝和兩晉南朝的情況,而且將葬日選擇術與當時主流思想的發展聯繫結合討論,對魏晉南北朝思想史的探討有新的突破。同時認爲此文在"二十四干支日"的來源、龜卜與葬術的關係、術數與主流思想史的關係等方面,仍需作明確的闡述。自由討論階段,陳于柱(首都師範大學)對文中"二十四干支日"的概念和葬日選擇與鳴吠日的關係提出了自己的看法。

趙貞(北京師範大學)的報告《唐代祭天禮儀中的星官神位》,以《大唐開元禮》爲中心,着重探討了唐代昊天上帝祭祀中的神位序列及其星官神位,從而揭示出唐代祭天禮儀中濃厚的星象因素和天文背景。評議人陳昊(中國人民大學)認爲作者通過排比史料,突出相關祭祀的變化,來探索變化背後的政治或思想原因,并論述了天文知識對祭祀禮儀的影響,具有新的貢獻。同時指出文中對太史《圜丘圖》一條史料的理解以及内官和外官的關係的闡釋還存有討論的餘地。自由討論階段,李鴻賓(中央民族大學)提示作者應對唐朝禮制中的北魏因素給予適當的關照。雷聞(中國社會科學院)不同意作者文中所論述祭天禮中衆星官爲金字塔結構的關係,認爲當是同心圓的等級結構;他另外建議作者應進一步對天文學知識是如何與國家政治産生關係的問題進行論述,方能對禮制與政治、社會的互動研究産生推動。

楊俊峰(臺灣東吳大學)的報告《宋代的封賜與祀典》,以1083年王古議定賜封之制爲切入點,從封賜對象的規定、祠祀文書的編撰等方面詳細論述了宋代封賜對祠祀活動及祀典編撰所産生的影響。評議人吴羽(華南師範大學)認爲作者在梳理北宋中期王古議定賜封之制的背景、宋代編撰全國性祠祀文書的歷程等問題上取得了積極進展,同時對文中所闡釋的官方與民間針對祠祀的不同看法等問題提出了疑問。自由討論階段,左婭(美國博登大學)針對宋代封賜和祀典中的南北地域差别以及所帶來的影響等疑惑與作者展開了討論。

第三場由沈睿文(北京大學)主持。季愛民(東北師範大學)的報告《里坊規劃與長安寺院内部佈局的關係》,結合大興城初建時的規劃以及都市社會

的發展來分析寺院佈局問題,并以此探尋佛教與都城社會之間的互動關係。評議人林韻柔(日本明治大學)指出此文提出的研究視角與方法,可謂利用古代日本佛教寺院史來輔助研究隋唐寺院史的重要嘗試,十分符合本次研討會的主旨,具有重要的啓發意義。同時,評議人就國家寺院與貴族寺院的標準,以及寺院性質對寺院建設可能存在的影響等問題與作者展開探討。

中田美繪(日本関西大學)的報告《從邊土到中心:從五臺山文殊信仰所見中國佛教的轉换》,着眼於唐朝五臺山文殊信仰的變遷,歷經何種過程克服邊土意識,對於在推廣五臺山文殊信仰的過程中,唐朝如何定位五臺山文殊的神格等問題進行探討。評議人姚崇新(中山大學)認爲此文試圖以五臺山文殊信仰的興起爲標誌,來論證8世紀以後中國佛教的意識形態實現了從“邊土意識”到“中心意識”的轉變,伴隨著這種轉變,中國逐漸取代印度而成爲新的世界佛教中心。評議人同時對文中所引述的證據作了一些提示,有助於作者對唐代的文殊信仰進行系統論證。自由討論階段,余欣(復旦大學)提示加拿大英屬哥倫比亞大學陳金華教授將有與此文主題相同的演講論文發表。李鴻賓(中央民族大學)對文中所論述的唐代文殊信仰取代釋迦的觀點提出了質疑。林韻柔(日本明治大學)認爲五臺山信仰與《佛頂尊勝陀羅尼經》之間的關係,還需要作細緻的探討。

林韻柔(日本明治大學)的報告《試探唐代社會網絡中的宗教性場域——以圓仁巡禮行歷中的人物交往爲例》,以日僧圓仁入唐求法時的見聞與當時僧俗的交往爲例,探究唐代社會網絡中可能存在的宗教性場域,以期爲中古中國的信仰與社會之研究訪求新徑。評議人常易安(美國阿拉巴馬大學)認爲此文對相關材料進行了細緻的梳理,并利用社會網絡的視角對圓仁巡禮活動中的人物交往進行了較爲新穎的研究。同時指出文章應該進一步澄清宗教性網絡機制有何獨特性,與其他社會機制有無聯繫,應加强對以宗教意識爲代表的社會信仰在唐代各種社會活動實踐中不斷演變的歷史進行研究。

第四場由雷聞(中國社會科學院)主持。陳明(北京大學)的報告《“訶囉賀”與“囉母鬼”:絲綢之路的女神書寫》,從宗教禮俗史的角度,通過分析絲綢之路女性神靈的書寫及其信仰的崇拜,探討了其形象構建、信仰傳播與相關的兒童禮俗乃至醫學之間的關聯,勾勒出絲綢之路古代社會生活的一個側

面。評議人陳于柱（首都師範大學）認爲此文以某類女神書寫及相關信仰爲切入點，通過探討其在中西文化交流中的多樣面貌，來展示古代絲綢之路宗教神靈信仰與民俗生活的關係，具有重要的開拓價值和意義。同時提示作者還應對《玄中記》、敦煌愿文、《備急千金要方》等漢文相關材料有所關注。自由討論階段，游自勇（首都師範大學）認爲文中有些“鬼”的名字與《日書》的内容很相似，對“鬼”的圖像繪製亦與中國本土精怪圖像類似，此類文獻既爲疑僞經，是否吸收了中國本土的信仰因素？魏斌（武漢大學）提出應如何界定于闐文或漢文語境中“鬼”與“神”界限的疑問。

常易安（美國阿拉巴馬大學）的報告《“佛誕日”自何時開始紀念佛的誕生——論佛八相於中古中國的儀式紀念》，對佛誕日的起源及其在中古時期的實際狀態進行了探討，認爲這些日子逐漸被精練爲專門對佛誕的紀念，是唐宋時期特有的現象。評議人陳明（北京大學）對文中關於印度月份的劃分、小乘戒律著作以及宋代符號學等相關論述提出了疑問。

王媛媛（中山大學）的報告《日本大和文華館藏摩尼教絹畫》，對日本大和文華館藏的一幅絹畫的内容、創作年代及地點、絹畫的宗教屬性等問題進行了研究，認爲絹畫係宋元時期道化摩尼教之産物。評議人張小貴（暨南大學）認爲此文將絹畫内容與中國社會歷史背景、摩尼教在東南沿海傳播史相結合，論證翔實充分，對藝術史研究以及客觀認識明清時代福建霞浦文書的内涵和價值均頗具啓發作用。但同時認爲此文將此畫定性爲摩尼教産物可備一説，從圖像内涵而觀，其佛化色彩似乎更濃。自由討論階段，榮新江教授（北京大學）認爲此件當屬以佛教爲主體思想的民間宗教物品，但其中所反映的摩尼教因素對於推動摩尼教研究具有很大的價值。余欣（復旦大學）對文中將此絹畫的年代定爲宋元時期提出了質疑。陳麗萍（中國社會科學院）提示可將此絹畫與敦煌壁畫中的十王經變進行比對研究。李援朝（中央廣播電視大學）從圖像中官員所穿服飾認定其創作年代在明代以前。

張小貴的報告《祆教血祭與華夏祀典》，主要探討了在國家正祀對民間祭祀嚴加控制、主流宗教對血祭極力反對的歷史背景下，行血祭的祆教如何從獨立的外來宗教演變爲中土“合法化”民間信仰的過程。評議人王慶衛（西安碑林博物館）認爲此文從祭祀血牲的視角切入，對祆教的血祭在唐宋社會中

的發展情況進行了解讀,以此來探討祆教華化的問題,視角較爲新穎。同時指出,在屈服或改造的過程中祆教能够對正統的信仰觀念産生多大的影響,祆教的包容性與世俗性問題以及地域和族群的關係,還有待於進一步的研究。自由討論階段,陳于柱(首都師範大學)提示作者注意敦煌地區的賽祆活動并無血祭的現象。

第五場由余欣(復旦大學)主持。姜望來(武漢大學)的報告《崔浩所謂"拓跋之祖本李陵之胄"試釋》,以崔浩所謂"拓跋之祖本李陵之胄"一説爲中心,就北魏道教改革、道教與皇室關係諸問題展開討論,并嘗試以此爲突破對道教神權與拓跋皇權關係進行梳理。評議人蔡宗憲(臺灣中興大學)認爲作者着眼於崔浩與寇謙之相互援引、崇道排佛的關係,論證崔浩提出"拓跋之祖本李陵之胄"可能與寇謙之的道教改革有關。同時指出姜氏在論證環節、史料的解讀等方面尚有商榷之處。自由討論階段,劉屹(首都師範大學)認爲李陵和道教的關係需要更爲直接的證據才能被證實。王永平(首都師範大學)對文中"繼趙李"讖語與李陵的關係論述提出了質疑。

劉屹(首都師範大學)的報告《死魂成仙——晉唐至宋明道教的"煉度"主題》,對"煉度"一詞的本義、適用範圍、水火煉度與施食科儀之間的關係、從六朝靈寶經的煉度觀念到宋明的煉度儀實踐的歷史變遷及其意義等多個重要問題進行了分析和闡釋。評議人沈睿文(北京大學)認爲此文通過對道教文獻中相關詞義的梳理,釐清了"煉度"觀念在中古時期的歷史變化,認爲其變化主要是受墓葬的虚與實、道教等宗教觀念等方面的影響。自由討論階段,游自勇(首都師範大學)認爲道教"煉度"觀念與佛教的死後化生觀念有異曲同工之處,提示作者應繼續探究二者之間的關係。陳于柱(首都師範大學)也提出,除了道經之外,墓葬中的北斗信仰、十二生肖及住死回生等觀念亦與死亡信仰有關,這些是否與"煉度"有關?

范淑英(西安美術學院)的報告《〈古鏡記〉與中晚唐道教的"古鏡"再造》,結合考古資料和道教文獻對唐代傳奇小説《古鏡記》中所提到的"古鏡"進行了研究,認爲它反映了當時人們的思想意識與實際生活,并對該傳奇的創作時代進行了論證。評議人王永平(首都師範大學)肯定了此文資料翔實豐富,邏輯合理,論證清晰,建議作者還應關注鏡與其他宗教之間的關係。自由討

論階段，雷聞(中國社會科學院)提示關於道教與鏡的關係，福永光司先生早有專文進行探討；而關於《古鏡記》的創作時間問題，李建國先生已有考證。陳于柱(首都師範大學)建議作者還應關注鏡子在民俗生活中的重要作用。余欣(復旦大學)提出在古鏡再造的研究中，應考慮到復古思潮的影響。陳昊(中國人民大學)對墓葬中銅鏡放置位置的依據及其與周邊器物的關係提出了疑問。宋雪春(首都師範大學)提出墓葬在古鏡出土地中所占比例的問題，以及墓主性别對古鏡的來源和功用是否有影響的疑問。

第六場由魏斌(武漢大學)主持。王永平(首都師範大學)的報告《一方流失海外的珍貴道教碑刻——唐代〈彭尊師墓誌銘〉研究》，以日本東京明治大學東亞石刻研究所收藏的《彭尊師墓誌銘》爲中心，探討了彭尊師的生平事蹟，并對墓誌所反映的道教儀規制度以及東京安國觀的相關問題進行了考述。評議人雷聞(中國社會科學院)認爲作者將《彭尊師墓誌銘》中反映的重要學術信息揭示出來，特别對於唐代道士出家、受籙情況的討論，頗有價值。同時建議作者將《彭尊師墓誌銘》與同時收藏的一組鎮墓石進行統一討論，并指出此文參考文獻的遺漏和録文的可商榷之處。自由討論階段，劉屹(首都師範大學)提示作者應該注意彭尊師在58歲高齡奉旨入道，這種現象背後所反映的某種制度性因素。

王慶衛(西安碑林博物館)的報告《新見唐代李通靈鎮墓石及其相關問題研究》，以西安碑林博物館新近入藏的一套唐李通靈五方鎮墓石及其墓誌爲基點，探討了靈寶五方鎮墓石背後蘊含的道教有關生死與聖俗的觀念，以及道教在唐朝國家禮儀制度中所占有的獨特地位，并對鎮墓石所反映的信仰與社會的關係進行了論述。評議人劉屹(首都師範大學)認爲此文從考古學視角提出了新的問題，對鎮墓石所涉及的政治史、宗教思想、民俗信仰等方面的問題進行了探討，爲相關的研究提供了新材料和新思路。同時指出此文在材料搜集上尚有拓寬的餘地，另外，文中有關泰山、蓬萊、東海等觀念在唐代的流行情況還需要進一步論證。自由討論階段，王永平(首都師範大學)對李通靈的身份和法位問題提出了疑問，還對文中討論李通靈死亡方式的結論提出了質疑。

雷聞(中國社會科學院)的報告《走入傳奇——新刊唐代墓誌與〈冥報記〉

唐“豆盧氏”條的解讀》,通過對《竇琰墓誌》與《冥報記》之唐“豆盧氏”條的記載進行比較和分析,使我們對唐代初期的佛教信仰及《冥報記》的傳播與閱讀有更爲具體的理解。評議人金瀅坤(首都師範大學)認爲作者視角廣闊,將佛教與婚姻、仕宦相聯繫進行闡述,對靈驗故事傳播的大環境有深刻的認識。同時對文中爲何竇琰與其丈夫的墓誌中互相不提對方的問題與作者進行了討論。自由討論階段,孫英剛(復旦大學)認爲《冥報記》故事具有相當的真實性,并提示應關注竇氏家族與佛教的密切關係。董大學(首都師範大學)對文中論及《金剛經》譯本的問題提供了新的綫索,并提示討論《金剛經》的信仰時,除了靈驗故事之外,還應對《金剛經》的寫經題記所反映的信仰情況加以關注。季愛民(東北師範大學)還提示《敦煌秘笈》中有一則《金剛經》靈驗故事的新材料。

第七場由劉屹(首都師範大學)主持。沈睿文(北京大學)的報告《唐宋墓葬神煞考源——中國古代墓葬太一出行系列研究之三》,從對考古發現的漢代以來雷神圖像的組合及演變的分析入手,對唐宋墓葬的神煞俑的組合關係從源頭上進行考察,并指出雷神俑是漢以來天帝出行或北帝出行圖構圖俑像的表現形式。評議人范淑英(西安美術學院)認爲作者在前人研究基礎上具有較多的推進,一些研究成果必然會進一步推動中古時期墓葬習俗與宗教信仰的研究。同時指出作者將北朝至宋遼時期考古發現的十二生肖納入雷法俑系統的觀點還值得作進一步討論。自由討論階段,雷聞(中國社會科學院)對雷神信仰與雷法思想的等同關係提出了質疑。季愛民(東北師範大學)對漢代畫像中的“魚”爲何在唐代則比較少見的現象提出了疑問。

魏斌(武漢大學)的報告《仙堂與長生:六朝會稽海島的信仰意義》,以上清派《真誥》的記載爲中心,探討了六朝時期仙山信仰中心的變遷,認爲存在一個從“青徐之泰山”到“會稽之東海”的轉換,而此種變化與漢末以後的移民有密切的關係。評議人孫英剛(復旦大學)認爲此文敏鋭地觀察到仙山信仰中心的變遷,由小而大,從仙界到鬼界,清晰地梳理了六朝時期南方神仙世界和亡靈世界的變遷整合,而又將信仰世界的轉換和現實世界的變遷聯繫在一起,對我們理解六朝道教神仙系統的變遷、中古冥界信仰的整合,以及魏晉南北朝政治動盪與社會變遷都有諸多有益的啓發。同時評議人認爲東海信仰

未能代替泰山信仰,二者仍并存於當時的信仰世界之中,另外還對北方鬼界興起與胡人入侵的關係提出了質疑。自由討論階段,游自勇(首都師範大學)就移民後帶來的新神祇與本土神祇的關係、神祇的女性性别、北方酆都鬼府的選擇以及南方的東海信仰如何影響到吐魯番的普通民衆等諸多問題與報告人展開了討論。楊俊峰(臺灣東吴大學)提出《真誥》作者所建構的死後世界是否爲南方信仰系統,是否有六朝筆記小説可印證的問題,并提示東海聖姑信仰與南方本地神信仰存在一定的關聯性。

陳昊(中國人民大學)的報告《解除、選擇術與禮儀——高臺墓葬出土冥婚解除文書研究》,將高臺所出的一件與冥婚相關的木牘定性爲"冥婚解除"文書,并將其與此地域鎮墓(解除)文及其他地域出土的不同時代鎮墓(解除)文對比,來理解其解除文本與儀式的特質。評議人岩本篤志(日本立正大學)讚揚了作者細緻和深邃論證的功力,同時對文中關於"年次未詳十二月廿三日耿少平·孫阿昭冥婚書"的年代判定提出了質疑。

第八場報告由陳明(北京大學)主持。蔡宗憲(臺灣中興大學)的報告《中古攝山神信仰的變遷——兼論人鬼神祠的"淫妄"與改毁》一文,以攝山神信仰爲研究對象,細緻考察了中古攝山廟的位置及其興廢,并將攝山神中人鬼神祠的性格加以延伸,從較長的時段對人鬼神祠之"淫妄"評議的傳佈,以及毁撤或改祀過程中的紛雜現象進行了論述。評議人魏斌(武漢大學)認爲此文論述由小知大,視野開闊,頗有理論思考深度,同時認爲文中材料太過局限於具有佛教立場的史料,并提出知識精英和民間大衆對祠廟"淫妄"、"改毁"的立場是否相同的問題。

余欣(復旦大學)的報告《天命與星辰:以敦煌〈星供陀羅尼符〉爲例解析中古星命信仰》,以敦煌所出 Ch.lvi.0033《星供陀羅尼符》爲核心資料,剖析了其圖像程式、構成要素及其在中西文化交流中的重要地位,并以陀羅尼符爲綫索,探討了解除方術、道教符籙與密教星神供養禳災儀式的結合問題,由此對陀羅尼符在信仰實踐中的功能和意義作了深入挖掘。評議人趙貞(北京師範大學)認爲此選題很好地契合了當前日漸興盛的圖像學研究,在"圖像證史"以及圖形與文本互證方面進行了有益的嘗試。同時認爲此文對辰星(水星)圖像程式的考察略顯簡單,并對文中認爲此件陀羅尼符與宋景德二年《大

隨求陀羅尼》可相印證的觀點提出了質疑。

岩本篤志(日本立正大學)的報告《敦煌秘笈宵夜圖考——關於唐宋時期守庚申和盤上遊戲》,圍繞《敦煌秘笈》羽31之《宵夜圖并序》,特别是其上殘存的十餘行"序"爲主要研究對象,詳細考察了唐宋時期流行的一種類似於雙陸的盤上遊戲。評議人王媛媛(中山大學)認爲作者立足于遊戲史考察的同時,更强調了此類文書對敦煌日常生活、社會風俗等方面的研究,頗具學術價值。

陳于柱(首都師範大學)的報告《敦煌藏文本S6878V〈出行擇日吉凶等占法抄三種〉整理研究》,對敦煌藏文本S6878V《出行擇日吉凶等占法抄三種》的整理與考釋,不僅揭示了此件文書的完整樣貌,彌補了敦煌漢文文書的缺陷與不足,而且爲推進對唐宋之際、尤其是歸義軍時期敦煌吐蕃移民社會史的研究提供了新的素材。評議人余欣(復旦大學)認爲此文在文本釋讀、考證、年代判斷等方面的考察,皆有依據,爲多語言的文化研究提供了示範,同時亦指出文章在《陰陽廣濟百忌曆》、《事林廣記》、《五行大義》等文獻的版本選擇方面存在可商榷之處。

在此次研討會8場報告會結束之後,北京大學中國古代史研究中心主任、《唐研究》主編榮新江教授對此次研討會進行了總結。榮先生肯定本次會議的圓滿召開,指出此次討論的題目涵蓋面較廣,涉及中古時期信仰、祭祀、民俗等方面,尤其集中於傳統禮儀、宗教等方面的討論,略顯不足的是與社會聯繫的討論相對較少。他提示與會學者要重視新材料的刊佈,并希望對材料進行多學科的考量。由於本次會議的論文經遴選後將發表在《唐研究》第十八卷上,作爲主編,榮先生對文章的質量及相關要求作了説明和强調。

總體上看,本次研討會以"中古中國的信仰與社會"爲主題,與會學者多爲在本領域較有成就的青年學者,報告的題目新穎、前衛,或運用新的方法,或選用新的視角,涉及魏晉南北朝到宋這段歷史時期的佛教、道教、摩尼教、祆教、讖緯、國家祭祀、地方祠祀、占卜、民俗等内容。與會學者通過對不同信仰内容的討論,力圖透視一定歷史情境下信仰背後所反映的複雜社會關係,顯示了青年學者較强的學術創造力,在中古信仰研究的材料收集、理論架構等方面起到了推動作用。此次會議的價值,正如榮新江先生在總結中所説:"本次會議論文可以代表中古史學界對於信仰問題研究的新臺階。"

論著評介

《動物與中古政治宗教秩序》評介

孫英剛

陳懷宇先生著《動物與中古政治宗教秩序》(上海古籍出版社2012年5月版)一書,探討動物與中古時期政治宗教秩序的關係。所謂"政治宗教秩序",蓋作者所謂"社會政治秩序"和"佛教内部秩序",一爲世俗世界的秩序,一爲神聖領域的秩序,而兩者又密切相關,彼此影響,共同構成了中古世界的政治、宗教、社會的重要面相。正如作者在談到"律虎"稱謂的源頭時强調的那樣,"這可以説是中古時期佛教學者將維護社會政治秩序和維護佛教内部秩序對應起來的一種認識"(第256頁);在談到動物作爲裝飾和符號象徵時,作者也指出,"在政治生活中"和"宗教生活中",獅子、老虎都對塑造世俗和宗教權威具有重要意義(第34頁)。將世俗秩序和信仰秩序一同納入考慮,反映了作者長期以來對中古佛教寺院秩序(尤其是戒律)[1]和中古世界宏觀歷史走向的關注。正如本書最後所附兩節總結,一爲"跨文化視野中的中世紀",一爲"政治和宗教史上的人類與動物關係",力圖從更加宏大的歷史語境和理論脈絡中理解動物在中古時代宗教、政治秩序中的角色和意義。下文中筆者圍繞此書在理論方法、思想意義以及具體研究等方面,論述其對中古史及佛教研究的意義,自己的一些想法也附在其中。

此書或是第一本突破人類社會的框架,將注意力放在人類社會以外空間

作者單位:復旦大學文史研究院

① 有關中古時期寺院主義的研究,作者已出版專著,參看 *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China*, New York: Peter Lang, 2007。

和界域的中文專著。早期漢學家已經關注動物與中國宗教信仰的關係,高延(J. J. M. de. Groot,1854—1921)在其《中國宗教體系》(*The Religious System of China*)中花了大量的篇幅論説動物與信仰、巫術、風俗的關係。但是直到目前,相對西方對於宗教與動物關係的豐富撰述,中國中古時期動物在宗教和政治中的角色和意義並未被有力闡發。在中國上古史中,動物作爲人神溝通的媒介的功能及其在祭祀中的角色,被廣泛討論①。然而,有關動物與中古佛教之間的相互關係的研究仍多側重於素食和放生的主題。道教神仙與特定動物的關係,也零星地被討論。但是動物在中古宗教中的意義遠超於此。

全書分爲六章,分别討論了中古時期佛教動植物分類、南北朝隋唐佛教文獻中十二生肖的變遷、中古佛教僧侶與老虎的關係、中古佛教人物名號變遷與動物的關係、中古時代作爲王權裝飾與象徵的猛獸、中古聖傳所見九龍吐水之源流。在這些章節中,作者突破了之前素食與放生的主題以及在經濟活動層面討論動物的模式,圍繞動物的符號與象徵意義,力圖闡發動物在塑造宗教和世俗的認同(identity)、權威(authority)、秩序(order)中的角色和作用。

動物在宗教敘事中出現,往往與傳教有關,是爲了宣揚宗教教義以及樹立高僧的神聖形象。動物是顯示神意的工具,扮演了神祇構建其身份認同的重要角色(第62頁)。在中古時代高僧與猛虎的關係中,就有許多類似的敘事,比如《高僧傳》卷一〇記釋曇始被拓拔燾投給猛虎,猛虎卻潛伏不敢接近。而當道教天師接近虎欄,猛虎立刻嗚吼。這類故事顯然是佛教爲了抬高僧人神通而貶低道士之作。而道教敘事中則有衆多佛教和尚被猛虎吃掉的故事。作者認爲,中古時期,高僧降服猛虎被看成佛教高僧的主要本領。甚至出現了高僧爲動物授菩薩戒的敘事。《弘贊法華傳》中記載以特定經書感化老虎,這與起死回生的敘事傳統具有類似的功能②,即讓人們相信特定經書的神力,抄寫誦讀不但帶來功德,而且能够起到護佑的效果。

就佛教的宇宙觀(cosmology)和生命觀(views of life and afterlife)而言,動

---

① 比如胡司德(Roel Sterckx)的研究,參看 *The Animals and the Daemon in Ancient China*, Albany: State University of New York Press, 2002。

② 關於中古時期佛教起死回生的敘事模式,參看 Stephen Teiser, "Having Once Died and Returned to Life: Representations of Hell in Medieval China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48. 2, 1988, pp. 433—464。

物與人類社會一樣,都在六道或五道輪迴之中。輪迴和業報的觀念爲人類世界和動物世界的溝通提供了思想和理論環境。高僧與老虎的溝通也是與六道衆生的溝通,從理論上説,與人類的溝通並無二致。高僧既可以感動人類,也可感化降服猛虎。在西方中世紀宗教傳統中,由於基督教的教義將人類與動物完全區分開,因而人類空間與自然空間也被分割開來,自然空間往往被看作是人類空間拓展的對象。而佛教並不將自然空間視爲僧人征服的對象,僧人與動物的關係始終是在同一場域中完成(第158頁)。老虎是六道衆生之一,作惡者死後轉世爲虎是惡業導致的自然結果。這種描述在佛教文獻中屢見不鮮,舍身飼虎和轉世輪迴爲虎都是中古佛教文獻的鮮明主題。馴化猛虎是爲了止殺,爲防止猛虎傷害他人的性命,救人一命則有功德。防止猛虎殺人的同時也拯救了猛虎,讓虎免於殺生、積累惡業,這就同時拯救了人道和畜生道的衆生(第195頁)。

動物作爲符號和象徵,在樹立宗教和世俗權威中扮演了重要角色,比如作者重點探討的獅子和老虎。獅子作爲佛陀的象徵,在佛教社區應是共識。僧人以獅子吼擊退外道,登上講壇被稱爲升獅子座。阿育王在鹿野苑樹立的紀念佛陀的石柱頭上刻上獅子,四頭立獅面向四方;北魏洛陽永寧寺,正南門之後的夾門以四力士、四獅子作爲裝飾。在中古的佛教藝術中有以獅子攻擊水牛來比喻佛陀弟子摧伏外道的場景,比如在敦煌繪畫作品如莫高窟第146、196窟門法圖以及法國伯希和藏品中的紙畫P. 4524中,就通過獅子攻擊公牛來描繪佛陀弟子舍利弗戰勝外道牢度叉的故事(第247頁)。作者指出,在東南亞和東亞,老虎在與政治和宗教關係中,重要性遠高於獅子(第279頁)。漢唐之際的中國,作爲政治權威和權力象徵的動物,最重要的乃是老虎。在第四章中,作者討論了獅子和老虎在樹立高僧宗教權威中的作用;在第五章中,則主要圍繞虎賁及虎在漢魏政治中的作用,梳理了南北朝到隋唐時期虎作爲世俗政治權威象徵的脈絡。作者指出,中古時期,南下胡族文化與動物的關係值得重視。羯胡石虎改虎頭爲龍頭裝飾,或許反映了石虎從部落首領到中原政權統治者角色的變化,進一步而言,可能反映了一種從胡化到漢化的思想意識(第287頁)。

漢化的思想幾乎貫穿全書。作者重視不同傳統與文明的互動關係,比如

他指出,道宣的動植物分類反映了其分類方式與天竺傳統動植物分類的差異(第97頁);獅子是早期佛教的中心動物,而虎處於邊緣位置。但是到了中國中古時期,虎乃是中心動物,而獅子不產於中國,自然被邊緣化。在中亞粟特片吉肯特的壁畫中,四位婆羅門喚醒獅子的故事被描繪成三位婆羅門喚醒老虎。作者揣測,這或是漢文傳統的影響(第212—213頁)。早期名號帶獅子的僧人,有些來自天竺,有些來自中亞,多半出身高級種姓,文化造詣較深。在古代印度文化中,虎作爲名號遠不如獅子那麽流行和普遍。但是在唐代,出現了“律虎”的稱號,後來又相應出現義虎、義龍等美稱。這與早期佛教僧人多以獅子爲稱號不同,反映了中國佛教在以動物象徵高僧上的特色,也表明這是中國僧人以中國虎取代印度獅來寄託其對中古高僧理想形象的想像與塑造;早期漢文譯經《大集經》中出現的十二生肖被譯成漢文的過程中,獅子的位置爲虎取代。十二獸的身份,從早期佛教的菩薩化身變爲中國佛教中精魅的化身。

印度傳統和中亞傳統在許多方面緊密相連,但是又有顯著的區分。佛教從印度作爲一個地方信仰傳播進入中亞貴霜地區,與當地信仰和文化傳統相融合,發展出了新的特點和面相,包括彌勒信仰、佛像的出現、阿彌陀信仰等等。甚至有學者認爲大乘佛教就是這種融合的結果。中國接受的佛教,多半並非從印度直接傳入的版本,而是在中亞地區經過改造後的形式。就動物而言,南亞地區獅子並不常見,其王權的意涵和象徵意義,多半應是西亞和中亞的影響。中文中的“獅子”一詞來自龜兹語“secake”,根據蒲立本(E. G. Pulleyblank)、貝利(H. W. Bailey)等人的研究,該詞出自古代伊朗語。獅子在中亞常常是王權的象徵,龜兹王爲鳩摩羅什做金獅子座,陳寅恪謂王待羅什以王禮。作者認爲在古代南亞地區,獅子與王權聯繫在一起,佛陀出身王族,很容易讓人接受獅子象徵佛陀尊貴地位的觀念。值得注意的是,其實佛陀的王室血脈很可能是後代附會敷衍而成,只見於較晚的佛教文獻中,其真實性相當值得懷疑。

在第六章討論描述佛陀出世時九龍吐水的叙事主題中,作者通過梳理不同的叙事傳統,指出這一主題根本是漢文化影響下的産物,是中國製造。它不存在於早期佛教文獻中,而是早期佛教文獻在漢譯過程中出現的新説法。在梳理了早期佛教文獻中的龍(nāga)如何進入漢文中變成漢文化的龍、佛傳

中常見的二龍如何被竺法護在《普曜經》的翻譯過程中改造成九龍之後，作者討論了這一主題如何被道教借用來以及如何進入唐代政治話語中用於天子出世的修飾語的過程。作者認爲，所謂九龍吐水的主題，乃是竺法護基於中原地區九龍作爲王權尊貴象徵而將其引入到佛典翻譯的。竺法護選擇九龍替代二龍應該是出於弘法的目的，因爲在當時的文化、政治語境下九龍比二龍更爲尊貴，從而更能體現釋迦太子天上地下唯我獨尊的地位和形象。九龍至少在後漢以來已經成爲皇權的象徵，後漢三國時期洛陽的皇宫已經有九龍殿，而竺法護的《普曜經》發明的九龍吐水可能受到洛陽九龍殿作爲象徵皇室地位的建築的影響，後來法護發明的九龍吐水又成爲北魏瑶光寺九龍吐水建築的思想基礎(第341頁)。

Alan Bleakley認爲動物出現在人類的三層經驗之中：生物的經驗（真實的、自然的動物)、心理的經驗（個人的文化的想象中的動物)、概念的經驗(象徵、文獻書寫、象徵符號)[1]。此書也認爲，動物和僧人的互動，反映了佛教實踐者的現實的、真實的經驗，也反映了其心理想象的經驗，同時也是理論認識與書寫的經驗。這三個層面共同塑造了動物在中古佛教社會中的意義（第151頁)。在作者討論的動物中，既有現實的動物比如老虎，也有想象中的動物，比如龍。而獅子，實際上一直處於真實與想象之間的位置。張光直將商周時期青銅器上裝飾用的動物分爲兩類，即真實世界中的動物和想象中的神秘動物。實際上，"想象"的動物，從來都在中古宗教信仰與實踐中扮演著重要的角色。龍、鳳凰、金翅鳥、麒麟等等，儘管並不存在於現實中，但是卻存在於當時的僧俗思想意識中，進而影響了他們對世界的認識和實際反應。從這種意義上説，儘管現代理性與科學否定了這些神秘動物的存在，但是不能因此否認或者低估由於中古時期人們相信此類動物存在而對信仰世界和世俗世界產生的深刻影響。

中古時期，動物在宗教和世俗秩序中的角色非常複雜，内容又極其豐富。由於篇幅限制，本書重點討論了老虎、獅子、龍等動物。正如作者自己所

---

① Alan Bleakley, *The Animalizing Imagination: Totemism, Textuality, and Ecocriticism*, New York: St. Martin's Press, 2000, pp. 38—40.

言，很多重要的動物均未能在書中涉及，比如鹿、猿、大象、金翅鳥等。雖然本書主要處理佛教文獻，但所考慮的問題溢出佛教之外，試圖討論宗教研究領域的一般性問題。比如作者指出，佛教中的金翅鳥(Garuda)、中國傳統文化中的鳳凰、希臘—基督教文化中的phoenix在形象和象徵意義上十分接近。但是囿於篇幅，本書並未展開論述。實際上，除了在動物種類上仍大有潛力可挖之外，將動物與政治宗教秩序的關係納入整個中古時期的思想世界和知識世界語境内進行討論，也顯得非常必要。政治文化是一個複雜的體系，涉及政治參與者和構建者的政治知識、信仰、道德，以及政治參與者與構建者對制度、禮儀的理解和認同，同時他們的政治知識、信仰和道德與政治文化中所出現的符號、象徵、概念聯繫在一起，即這些參與者對這些符號有一定的理解，這些符號既包括名號，如各類稱號、名字，也包括服飾、裝飾、圖像、符號(icons)，甚至身體動作、姿勢(bodily postures and gestures)。那麽在中古時期，除了道教和佛教之外，與今文經學相聯繫的緯學思想依舊佔據重要的地位，也是當時政治文化體系的一部分。可以説，天人感應、五德終始學説在宋代人文主義興起之前，依舊是中古時期重要的意識形態，對構建政治秩序發揮著重要的作用，而且對信仰世界也關係重大。以祥瑞災異學説而言，其對佛教敘事傳統影響深遠。比如漢唐時代，“鳳凰來翔”被認爲是太平之瑞[①]。在佛教中，迦旃邻提鸟則被描述爲轉輪王的祥瑞，“此鳥輪王出世方見”[②]。轉輪王被認爲是佛教的理想君主，而迦旃邻提鸟則被認爲是轉輪王出世的“瑞鳥”。這顯然不是源自佛教的觀念，而是來自中國本土固有的祥瑞思想。外來之動物，以祥瑞的面目出現的，還有獅子。比如隋代供養佛舍利出現了諸多嘉瑞，而獅子是其中重要的主題。法揩送舍利於曹州時，雲氣在空中出現青、白、黄三色獅子的圖像，這顯然是受到中國固有祥瑞傳統的影響。在隋唐時期的政治宣傳與政治修辭中，佛教詞彙、概念、符號、形象與中國固有的祥

---

① 與鳳凰相對的是“五色大鳥”，漢唐時代許多政治事件都與之有關，鳳凰是祥瑞，五色大鳥是災異或者羽孽，但是在具體政治鬥争中，祥瑞與災異只在一綫之間。比如竇建德建立政權時，因“鳳凰”出現而改元“五鳳”，但是李唐建立之後則否認那是祥瑞，而將其稱爲“大鳥”。參看孫英剛，《祥瑞抑或羽孽：漢唐間的“五色大鳥”與政治宣傳》，《史林》2012年4期，39—50頁。

② 在佛教和世俗文獻中都出現，比如段成式，《酉陽雜俎》卷三，北京：中華書局，1981年，32頁。

瑞思想結合,已經變成一種範式。這也正是往往被學者所忽略的地方,比如羅德尼·泰勒(Rodney Taylor)就認爲儒家思想關注個人與世界的道德秩序,從而將動物排除在關注之外。這也是一種普遍存在的偏見。實際上動物作爲天命的徵兆,或爲祥瑞,或爲災異,在中古儒家思想尤其是天人感應學説中扮演著重要的角色。

佛教譯經的時代,正是讖緯學説流行的時代,因此佛教敘事也帶有很多的相關的觀念和術語。因此,不論討論中古時期的政治宗教秩序與動物,還是僅僅討論佛教與動物,都不能脱離讖緯思想的知識環境。中古時期天人感應的思想和虎的活動就有密切關係。作者引《南齊書》有關建武四年(497)春,"當郊治圜丘,宿設已畢,夜虎攫傷人",引《京房易傳》"野獸入邑,其邑大虚"等條,説明天人感應與動物的關係。進而推導出古代士大夫意識中與地方官的德政密切相連,"而這種德政可以説是統治階級爲了將自身的統治與歷史上以亡秦爲代表的暴政相區别開來的一種努力,秦朝暴政一直被認爲如虎狼治國"(第197—198頁)。其實這段記載應該在祥瑞災異的思想知識系統中進行論述,這與天命之説有關,而與地方官之德政無涉。但如作者所論,以"猛獸出奔,災蝗不入"來描述地方官之德政,是中古時代已經形成的敘事傳統,而這一傳統與上述《京房易傳》之災異祥瑞學説,仍有距離,並非一個思想系統的話題。在中世紀基督教文化中,自然(nature)常常與異象(miracle)對應,這個異象,與中古所謂祥瑞災異之説頗有暗合之處。

在第五章作者論述猛獸與王權關係時,引用《全唐文》卷九三三所收杜光庭所撰《歷代崇道記》的記載,指出"武則天時期道教徒在他們關於祥瑞的説法中使用了獅子、麒麟等象徵爲武則天上臺造勢",並且用獅子取代老虎在"四靈"中的位置,進一步推論武則天建造天樞,下置鐵山,以鐵龍負載,而以獅子、麒麟圍繞,"這個獅子麒麟的造型卻可能是道教徒的建議"(第307—310頁)。然而《歷代崇道記》所記載的這段史料所反映的史實,正與作者的解讀完全相反。這段記載説的是文明元年(684),當武則天想封賜武家子弟爲王時,老子現身,遣道士郞元崇警告武則天:"國家祚永而享太平,不宜有所僭也。""後慶山湧出於新豐縣界,高三百尺。上有五色云氣,下有神池數頃,中有白鶴、鸞鳳,四面復有麒麟、獅子。"其諸祥瑞,"以表國家土德中興之兆

業"。所謂"土德",指的是李唐的德運,而非武則天的金德。所以這段記載正説明武則天上臺時道教勢力的反撲,而非道教爲武則天上臺造勢。進而可知,道教運用獅子、麒麟等祥瑞,並非論證武則天統治的合法性,而是爲了强調李唐的受命於天,不可僭替。那麼作者所作的道教爲武則天造勢,以獅子取代老虎在"四靈"中位置的結論,就難以成立。而且以邏輯推斷,如作者所論,獅子與佛教聯繫更加密切,道教何以用獅子取代本土老虎的地位?進而,作者所論天樞的建造與道教有關的結論,更加難以成立。實際上作者並未注意到,武則天建造的天樞,正是對阿育王石柱的模仿。武則天既以轉輪王自居,模仿阿育王建造天樞,在朝堂置放七寶,乃至下面筆者所論在明堂出現九龍灌頂的造型,都是在塑造自己轉輪王的形象,這也正是與她自稱"金輪聖神皇帝"相輔相成。

作者在第六章論九龍吐水與中古王權,不論方法還是具體考證,都相當精彩。比如作者論武則天明堂。武則天以九龍裝飾明堂,頂上有數條金龍含珠。"凡高二百九十四尺,東西南北各三百尺。有三層:下層象四時,各隨方色;中層法十二辰,圓蓋,蓋上盤九龍捧之;上層法二十四氣,亦圓蓋。亭中有巨木十圍,上下通貫,栭、櫨、樘、梍,藉以爲本,亙之以鐵索。蓋爲鸑鷟,黄金飾之,勢若飛翥。"[①]明堂之上的"鸑鷟"和"九龍",往往被解釋爲代表一鳳壓九龍,即代表武則天的女性權力淩駕於男權之上[②]。然而武則天上臺絶對不是一場性别的戰争。"鸑鷟"乃是象徵大周興起的神鳥,《國語·周語》云:"鸑鷟,周之興也,鳴於岐山。"關於"鸑鷟"的描述,在緯書中相當普遍。因爲武則天建立的是大周政權,模仿的是歷史上的周朝,所以才有"鸑鷟"的設置。將其安置在明堂之上,取其淩空飛翔之意。值得注意的是,證聖元年(695)之後,"鸑鷟"被"火珠"取代,後者則顯然取佛教摩尼寶珠之意了。富安敦(Antonino Forte)將金龍含珠稱爲火球或者珍珠,而作者則認爲是水珠,實際上這反映的是九龍吐水的敘事主題(第362頁)。這一結論極爲精當。

然而作者對這一主題出現在明堂的原因及其背後的意識形態的解釋,筆

---

① 《舊唐書》卷二二《禮儀志》,北京:中華書局,1975年,862頁。

② 比如何平立,《武周"革唐之命"與封禪禮》,《學術界》總第109期,2004年,159頁。

者認爲仍有討論的餘地。作者認爲,這是佛教九龍吐水之説影響到政治修辭的結果。在南北朝隋唐時代,皇帝與佛陀形象的塑造存在相互爲用的情況,即皇帝作爲佛陀,佛陀作爲皇帝。九龍用來象徵皇帝、佛陀,裝飾皇帝、佛陀的權力和權威,皇帝和佛陀降生的祥瑞均以九龍吐水作爲修辭。但實際上這恐怕依然與轉輪王的信仰有關,而不可以僅僅用皇帝即佛來解釋。中古時代佛教王權觀念的主流依然是一佛一轉輪王,佛和轉輪王都有三十二面相,佛屬於神聖界,轉輪王則是佛在世俗界的對應者。正如作者强調的那樣,九龍吐水與政治的關係,在南朝和北朝有所不同。在北朝,九龍吐水很早就進入具體的政治實踐之中,比如後趙石虎的政治宣傳:"嘗作檀車,廣丈餘,長二丈,四輪。作金佛像,坐於車上,九龍吐水灌之。"九龍吐水的主題在藝術表現上頻繁見於北魏造像;克孜爾第99窟也有九龍吐水的形象;敦煌藏經洞出土的彩色絹畫以及壁畫中,也有相關表現。到了唐代,道宣、道世、玄奘、法照等人的著作都引用"九龍吐水"的叙事主題,可見九龍吐水對於唐代知識精英而言,是相當熟悉的知識。九龍吐水與轉輪王觀念的關係,古正美已有論述,唯在具體論證中錯誤較多,更未闡發出武則天明堂與轉輪王觀念的關係[①]。武則天明堂之上的九龍吐水,實爲灌頂,而灌頂是登上轉輪王位的必要儀式,比如唐肅宗就請密教高僧不空爲自己灌頂,登上轉輪王位,"肅宗亦密遣使者求秘密法。洎收京反正之日,事如所料。乾元中,帝請入内建道場護摩法,爲帝受轉輪王位,七寶灌頂。"[②]而九龍灌頂與轉輪王的關係,道宣在《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》就有清楚的揭示:"戒壇院内有大鐘臺高四百尺,上有聖鐘,重十萬斤。行如須彌,杯上立千輪王像,輪王千子,各各具足。四面各有一大摩尼寶珠,大如三升,陷於鐘腹。足有九龍相盤之像,龍口吐水,具八功德。至受戒時,將慾受者至鐘,四面九龍吐水灌諸僧,如頂生王受轉輪王位。"[③]道宣所論,反映的正是他及其同時代佛教知識份子的一般常識和普遍觀念,也即:轉輪王與九龍灌頂的關係,實爲當時廣爲認知的觀念和知識。

全書中充滿了作者閃光的思想點,引人深思。比如他指出,陳寅恪所謂

① 古正美,《東南亞的"天王傳統"與後趙時代的"天王傳統"》,《佛學研究》(1998年),300—322頁。

② 贊甯,《宋高僧傳·釋不空傳》,《大正藏》第50册,第713頁。

③《大正藏》第45册,第891頁下。

北方民族内遷爲中原文明注入野蠻精悍之血一説多半是從羅馬帝國史研究得到的啓發(第369頁)。若對中西方學術没有較深入的瞭解,斷然不能做出如此的結論。

全書結構嚴謹,行文流暢,以如此艱深的内容,實屬難得。檢全書所見,技術性問題很少,僅如下幾條:第286—287頁,引文衍誤。所引《通典》條内有"實際上,南北朝時期,龍、虎一起出現往往象徵王權"云云,當爲作者自己的論斷,而非出自《通典》;第289頁,引文衍誤,作者引《周禮·夏官司馬》時,引文出現"該篇亦對虎賁氏的主要職責作了説明"云云,當是作者自己的敘述,而非引文原文。第308頁,作者引《敘歷代帝王真仙受道》時所謂"東華大神方請青童君",實爲"方諸青童",這是道教的著名真神,"請"當爲"諸"之誤;第327頁第三類,前面已經論述了三類有關太子灌浴的文獻,此處爲第四類;第348頁,"九龍街水浴太子之像",當爲"九龍銜水","街"實爲"銜"之誤。

正如作者所論,中國中世紀時發生了一些不同以往的變化。這些變化主要體現在兩個方面,一是胡人政權的南下進入中原,二是佛教的傳入。這兩個重要的變化,實際上重新塑造了亞洲整個的政治和宗教秩序。以佛教而言,迅速在整個東亞傳播,奠定了佛教作爲亞洲地區重要文化傳統的基調。動物與政治和宗教的關係應放置在這個上下文中考慮(第371頁)。在胡漢文化互動與融合方面,學界已經做出了令人矚目的成績,從種族與文化、信仰與宗教、物質與藝術等等諸多層面進行了廣泛的挖掘。在某種程度上,對胡人文化傳統的研究,在過去若干年中,是中古史及其相關領域關注的重點,也是學術的一種主流。然而佛教的傳入,在歷史學研究方面,非常不足,大到佛教與王權的關係、寺院戒律與生活、知識網絡與信仰传播,小到細小的概念梳理、歷史事件意義的闡發,都非常不足。現在,陳懷宇先生這本《動物與中古政治宗教秩序》,爲我們做了一個精彩的示範,它的意義也就超出本書研究的範圍。希望此書的出版,引起學界對中古佛教史的重新審視。在將佛教納入到中古史圖片的應有位置時,整個中古史的畫面或許會發生令人欣喜的變化。正如葛兆光所論,或許我們一直挖掘的紅薯地,實際上根本種的是蘿蔔[①]。

① 葛兆光在2012年7月2日"新路徑與新學境:中古中國研究的未來"研討會上的口頭發言。

社會網絡中的畫作與畫家
——評《畫家生涯:傳統中國畫家的生活與工作》

李丹婕

高居翰(James Cahill)《畫家生涯:傳統中國畫家的生活與工作》(楊賢宗、馬琳、鄧偉權譯,三聯書店,2012年1月)一書的英文版出版於1994年,是基於作者1991年哥倫比亞大學班普頓講座(Bampton Lectures)講稿的擴充與修訂,也就是説,這本書的想法和寫作迄今已二十多年。提出這一點,非但不會減弱本書的價值,反而可以使讀者更清晰地瞭解這本書的寫作背景和學術意義。事實上,這本英文著作一經問世,便引起學界廣泛重視,除了中國藝術史學者的普遍關注,還有不少歷史學者,比如羅友枝(Evelyn S. Rawski)、許理和(Erik Zürcher)等也都撰寫了書評,發表在《美國歷史評論》、《通報》等頗具分量的學術期刊上,足見此書在當時的影響力。

以17世紀的畫家鄭旼爲例,高居翰引出了本書的寫作初衷和目的。在鄭旼同時代文人的眼中,這位畫家和中國宋代以來文人畫傳統中所規約的畫家形象全然一致,即具有深厚的文化素養,過著寧静的生活,不關心世俗事務,只埋首於學問,以習字作畫爲業餘愛好,用以抒發自己的情感——並且,可以進一步推想,他將書畫送給朋友,除了偶有禮物和關照作爲回贈外,並不指望獲得報酬(第4頁)。然而,在1984年召開的徽派繪畫討論會上,一位中國學者提交了一篇關於最新發現的鄭旼日記的論文,在日記中,鄭旼清晰記録了

作者學習單位:北京大學歷史系

自己日常生活中，或受人之托繪畫，或出售畫作，或以此换取穀物和禮品的做法。兩相對照，高居翰欲回應的問題便浮現出來：評論家所塑造的標準化、理想化、高雅的"畫家形象"之外，尚有一個更爲生動、鮮活、充滿煙火氣、有著實在的生命經驗的"畫家生涯"亟待藝術史家鉤沉發掘，由此也衍生出一系列問題，比如畫家爲何而作畫，畫家與顧主、藏家的往來，畫家如何得到報酬，畫家怎麼應付市場，等等。

毫無疑問，任何一幅畫的背後，都有著一個生動的故事，但大多數故事隨著歷史顛簸而遺失，唯有畫作留存，於是，研究畫面本身，品評其風格，解讀其内容，成爲藝術史研究的主要路徑之一。不過，伴隨著傳世文獻的增多，大量晚期中國的書信、隨筆、契約、題跋等文本留存下來，於是，在畫作之外，我們也有條件進一步窺得畫家的繪畫動機和生活環境。因而，《畫家生涯》一書的主要研究對象，就是明代中期以後的畫作與畫家。

歷史發展到明代，文化水準的激漲，仕途機遇和回報卻驟減，由此造就了一個有文化修養卻無權勢、且數量龐大的社會階層，他們中的大多數，不得不轉向其他方面，利用自身的學識和才能謀生，繪畫便是手段之一，於是，"有文化的職業畫家"群體便脱穎而出。畫家職業化，並非由明代開始，只不過到明代尤爲突顯。當時商業經濟急劇擴張，畫家也被捲入這一潮流當中，他們不得不與官僚、富商、紳士、仲介、藏家、文人甚至平民等三教九流的社會角色打交道，一些著名的畫家開始組建畫室、使用助手、批量生產、彼此合作甚至尋人代筆，這些行爲的出現，正在於應付紛至沓來的委託和訂制。

由此，繪畫成了複雜社交系統的一部分，成爲人際交往中的重要物品。畫家與受衆之間交易的形式除了相對簡單直接的購買和委託外，還包括畫家將畫作呈送給他人以求得好處，或得到恩惠，或償還人情。當然，也不乏有人從畫家那裏獲取作品，再將其作爲禮物送給紳士、商賈、官員以及最高等級的皇宫人士甚至皇帝本人。當時社會中各式各樣的受衆，都直接或間接影響著畫家對繪畫題材的擇取，因而在高居翰看來，明清繪畫史的書寫，其畫作産生的經濟和社會因素幾乎成爲不可回避的面向。於是，並非偶然的，與高居翰這一系列講演幾乎同時，英國的藝術史家柯律格(Craig Clunas)出版了《長物

志——早期中國的物質文化和社會階層》(*Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*, University of Illinois Press, 1991)一書,同様着意於剖析16世紀中國消費社會的誕生及其與藝術文化之間的關係。高居翰也强調明代中後期畫家的職業化和畫作的商品化問題,而兩人都認爲,這正是中國商業擴張和社會發展的結果。

長久以來,理想化的"畫家形象"支配著中國藝術史研究。關於這一形象的看法,大致形成於11世紀末、12世紀初,當時的中國文人精英將繪畫視爲自我表現的方式和審美冥思的對象,這一觀點也深刻影響到後世,就連文人精英所偏愛的題材和筆法,也左右了中國繪畫的發展。與此相應,對業餘文人畫家的評價,也一直高於職業畫家。文化精英談到一幅圖畫,作品本身的"古"與"真"成爲最主要的價值評判標準,這一重視畫作風格賞析的傳統嚴重忽視了畫作最初産生的契機和功能,至於畫家的身價、畫作的價格、藝術市場的品位,幾乎完全被排斥在畫論等主流藝術史文獻之外。直到20世紀,藝術史家也很大程度上承襲並接受了這一標準的"畫家形象",因而他們多集中於研究中國"文人畫",有意或無意地忽視了那些職業畫家的作品和成就,更不消提探討他們的生計與筆法、交遊與合作等問題。

正是這種由來已久、幾成定式的研究範式,引起了高居翰的不滿與質疑,這同樣也是高居翰對畫論這一文類保持謹慎態度的原因。畫論長久以來是藝術史研究的主流文本,因而也行塑了這一領域的研究範式。在高居翰看來,畫論這一特殊的文類當中,存在著文人對職業畫家根深蒂固的偏見。因爲畫論多出於文人精英之手,他們高舉儒家"君子不器"的理想,通過書寫,創造出一套關於中國文學藝術的理想模式。文人精英認爲,過於細緻而無法用詩歌語言表達的觀念和情感,可以轉而通過繪畫來傳達,因此,繪畫得以在宋代作爲一門"高雅藝術"與詩歌、音樂及書法一同登堂入室,有文化的人參與其中並展現自己的教化水準。相應的,這些文化精英書寫的畫論,往往抽象地用"氣韻生動"這樣的修辭來評價畫作水準的高低,並不會記録畫家與他人之間因交易行爲而促使作品成型的創作實踐,也很少記録畫家與其生活環境、社會背景間的關聯。

所謂文化精英的“理想形象”,在明代畫家、文人陳繼儒《太平清畫》中描述得最爲淋漓盡致:“凡焚香、試茶、洗硯、鼓琴、校書、候月、聽雨、澆花、高臥、堪方、經行、負暄、釣魚、對畫、漱泉、支杖、禮佛、嘗酒、晏坐、翻經、看山、臨帖、刻竹、喂鶴,右皆一人獨享之樂。”高居翰認爲,這種文人形象來自一個强大的文化傳統,但這並不是明代畫家的真實面貌,至少並非全貌,更多地是他們刻意營造的自我表現。就以陳繼儒爲例,他一面高蹈不仕隱居於山林,另一面則八面玲瓏游走於顯宦達官之間。這位畫家也曾因此頗受詬病,但如果我們抛開傳統文人精英的觀點,瞭解一位畫家生活的各個側面,除了增進我們對繪畫史的理解外,絲毫不會削弱畫家本人的作品成就。

在《畫家生涯》一書中,作者便試圖將中國繪畫還原至具體的社會背景(social context)之中,並從“畫家生計”、“畫家畫室”、“畫家畫筆”三方面來呈現這一歷史圖景。第一章“畫家生計”,分析了畫作繪製的場合與契機,如何直接或間接地委託或訂制一幅圖畫,怎樣定價,如何付費等問題;第二章“畫家畫室”,探討的問題包括藝術家和主顧之間的關係,兩者不同的社會地位如何對畫家風格和内容産生影響,畫家如何作畫,怎樣選擇題材,是否進行批量複製,何時精描細繪,何時則潦草而就,如何在應景之作中借用傳統繪畫的風格和題材;第三章“畫家畫筆”,作者首先指出,中國文人畫傳統的確深刻影響了晚期中國的繪畫風格,即强調寫意、摹古的繪畫風格,不過他接著指出,這並不意味著畫家所有的作品都屬於這一風格,到明代中後期,無論業餘還是職業,畫家都有代筆的情況,這正在於應付現實生活中的龐大需求,顧客和藏家對此也心照不宣,無論出自誰手,只要最後成品的風格和意境令人滿意即可。

很明顯的,高居翰在研究中,刻意弱化了對風格因素的討論,而是着力於重構作品産生的情境及其可能存在的意義和功能,這一研究取向大約和上世紀80年代西方藝術史研究的轉向有關係,即由風格研究轉向藝術社會史研究,其中畫家與贊助人之間的關係研究,曾風靡一時。在多種場合中,高居翰都提到了李鑄晉在1980年代所主持的有關中國繪畫贊助問題的研討班和研討會,並將其視爲美國中國藝術史研究注意力轉向的例證之一,即開始集中研究贊助因素和藝術家謀生的方式,或者至少通過銷售或交換作品來獲得某種利益等情況。這一轉變很大程度上改變了藝術史的提問方式,即由“畫了

什麽"這一發問開始,引申出更多的問題:這些畫是爲誰而畫? 它們如何受人委託或被人購買? 當它們被當作禮物時,是誰訂制的? 是要送給誰的,在什麽場合下送的? 此外,最重要的是,所有這些情况是如何影響藝術家擇取題材和風格的?

爲回答這些問題,高居翰更看重那些原本藝術史研究中的"邊緣文獻",即書信、日記、筆記、契約、題跋等文本,與此同時,一直以來藝術史研究的"主流文獻"畫論,倒相對被"邊緣化"了。通過聚合與鋪陳大量星散四處且性質各異的文獻,作者拼合出明代中後期畫作背後更爲生動的歷史場景和社會風氣,不僅加深了我們對畫家本人生命經驗的瞭解,更拓展了對畫作本身的判斷和認識,於是,在質疑和批判傳統中國藝術史研究範式的同時,高居翰也將中國藝術史研究推向了更爲豐富的層面,揭示了市場動力和畫作製造之間複雜而密切的關係。得益於史料範疇和研究視角的拓展,中國藝術史研究領域中,結合特定的社會經濟背景來分析藝術品的研究範式逐漸發展起來,迄今已蔚爲大觀,這一點只消追蹤中國藝術史專業的博士論文及相關出版論著即可見一斑。無疑,這一於傳統藝術史研究路徑之外,別求跨學科、多視角的綜合性研究風氣的形成,或與二十多年前高居翰的大力提倡不無關係。

高居翰曾經自述自己研究風格的形成,談及自身的學術生涯,他總是直言不諱受到史學巨匠列文森(Joseph Levenson)的深刻影響。根據高居翰的追述(《列文森與我的研究模式》,《讀書》2010年第5期),1954年,列文森發表了影響深遠的論文《明代與清初社會的業餘理想:繪畫中的證據》。兩年後,高居翰讀到了這篇論文,令他印象深刻。之後又過了兩年,在科羅拉多的奧斯本召開的第三次儒學會議上,高居翰發表了名爲《繪畫理論中的儒學因素》的論文,並結識了數位中國研究領域的帶頭人,如費正清(John Fairbank)、芮沃壽(Arthur Wright)、牟復禮(Frederick Mote),及史華慈(Benjamin Schwarz)、杜希德(Denis Twitchett)。這次的會議論文,高居翰試圖構架文人畫的某些理論。所謂文人畫理論,即11世紀在士大夫中間興起的"學者-業餘"運動(scholar-amateur movement),繪畫由先前"手藝人"或"繪畫匠"的專利逐漸得到士大夫階層的接受,并同詩詞、書法一道,成爲自我修養和彼此交流的方式

之一,但在這些文人士大夫看來,繪畫只是超然於專門技能之上的業餘愛好,絲毫不受物質利益這一"低級動機"的干擾,這些士大夫不僅主導了中國繪畫理論的形成,還是控制著中國文化命脈的文人階層的主體,這一群體正是列文森所關注的問題。通過這次會議,高居翰真正和列文森結識,並一睹其風采,在高居翰看來,"列文森風采照人,集可觀性和可聽性於一體,着實令人難忘"。

對於列文森用業餘理想來解釋晚期中國畫家的復古畫風,高居翰有不同意見。他認爲,這只是當時中國繪畫多元風格之一,而且是畫家因應現實環境所採取的策略,並非只是文化理想的堅持與追求。然而具體觀點的不同,並不影響他對列文森的肯定,高居翰說:"正是他(列文森)學術與著作中的這些帶有争議的問題取向,他'始終强調斷裂而非停滯狀態的傾向',以及他'致力於驅散中國歷史中長久以來的神話的努力'影響了我,促使我嘗試以相同的方式來治中國繪畫史,在當時(現在亦然)我深感這一研究取徑的必要性。在西方浪漫主義的視角下,中國的藝術家總被認爲是自由的代表,可以隨心所欲地選擇他們喜愛的風格。列文森率先將思想史問題和藝術家的經濟與社會地位與其繪畫風格聯繫起來的思考,成爲我的研究模式,儘管如我曾預感的那樣,這種模式在某種程度上也有些誤導性。"

看到以上的自述,我們便能更好地瞭解高居翰早年研究"畫家生涯"的初衷,在他看來,數個世紀以來,中國的癥結在於不願挑戰這些文人畫傳統所形成的正統觀念,拒絕承認和評價各種對立的取向,並且難以容忍不同的聲音。正是基於這一看法,他有意地採取"少數派"的立場,提醒人們注意那些被排除在慣常視野之外的藝術家,勇敢地對那些宏大的"核心真理"提出異議,並試圖揭示那些被刻意遮掩的繪畫領域,從而凸顯傳統書寫中隱而不彰的盲區及其對中國歷史社會問題的遮蔽。

然而,正如高居翰在自述中最後所言,"這種模式在某種程度上也有些誤導性",這裏所謂的"誤導性",大約是源於近年來藝術史研究,因過於强調藝術的社會經濟背景,反倒忽略了作品本身的分析與闡釋,即高居翰時時警醒自己要避免的,"願讀一切,不願讀畫"(諾曼·布列遜 Norman Bryson 語)。於是,將《畫家生涯》一書簡單地看作試圖呈現畫家的生存環境和歷史活動,又

是不够公允的,事實上,通過對各種細節的匯總,高居翰仍然意在揭示,即便在複雜多變而矛盾重重的環境之中,那些職業畫家巨匠依然爆發了驚人的創造力,生產了大量令人印象深刻的傑作。也就是説,高居翰的藝術史研究,作品依然處於核心地位,只不過並非唯一的對象。因此,在態度和方法上,高居翰仍然是穩妥和謹慎的。

不過,二十多年前,高居翰高調反對既有的研究範式,强調分析畫作和畫家背後的物質經濟因素,這在當時卻是充滿争議的"新"觀點,因而在《畫家生涯》一書中,作者一面不厭其煩地描述畫家日常生活中的精打細算、討價還價、送禮酬客、攀附交結以及應景唱情,另一面則不得不反復説明,這些並不是也不會貶低中國畫家的地位和聲望,如作者在全書結語所説:"如果本研究剥去了中國畫家通常被賦予的表裏不一的外套,證實他們在超然的精神和審美追求之外,仍有著塵世的需要與欲望,那麽,我想我這樣做並没有貶低他們,而只是讓他們顯得更富有人性,我認爲,這樣更加可愛。"(第161頁)的確是這樣,《畫家生涯》一書,圍繞作品的生産,寫的多是人事,在這裏,藝術的歷史才真正成爲人的歷史。

評趙曉寰《中國古代超自然小説:一份形態考察史》*

韓瑞亞(Rania Huntington) 撰

温佐廷 譯

趙曉寰的《中國古代超自然小説:一份形態考察史》一書由三部分内容組成:一份詳盡的志怪小説編年史;一份運用弗拉基米爾·普洛普(Vladimir Propp,1895—1970)的神話傳説結構分析法對挑選出來的五十篇神話所做的文本研究;以及包括了這五十篇小説的全部英譯的篇幅龐大的附録。從以上描述可以看出,這是一本頗有雄心的著作。書中的小説史部分的論述,從漢代及更早使用"小説"和"志怪"兩詞開始,直至18世紀;而小説形態史的研究則分析了從這整個時期中選取的樣本。

第一部分,即第一至五章,承魯迅《中國小説史略》所開創的中國小説史傳統之餘緒(作者在第21頁探討了魯迅在志怪小説研究方面所産生的影響)。這是英語學術界第一次嘗試介紹涵蓋如此長時期的志怪小説史。其他研究大多只關注一個時期,比如[美]康儒博[1]的《志怪:中國中世紀早期的怪

作者單位:美國威斯康辛大學麥迪遜分校

譯者學習單位:美國亞利桑那州立大學

* 趙曉寰,英國愛丁堡大學亞洲研究院中國古典文學博士,曾任教於英國愛丁堡大學、格拉斯哥大學,現爲新西蘭奥塔哥大學語言文化系教授。他曾於2012年7月31日在北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳進行題爲"元雜劇與日本能樂中鬼魂之比較研究"的講座。此書2005年7月由美國埃德温梅隆出版社(Edwin Mellen Press)出版。這篇書評發表在2007年春《中國研究書評》(*China Review International*)14卷1期,307—312頁。——譯者注

① 康儒博Robert. Campany,現任教於美國范德堡大學。——譯者注

異敘述》(*Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*,奥爾巴尼,紐約:紐約州立大學出版社,1996年)或者陳德鴻的《關於狐與鬼的談話:紀昀與十八世紀中國的故事講述》(*The Discourse of Foxes and Ghosts: Ji Yun and the Eighteenth-Century Chinese Storytelling*,火奴魯魯:夏威夷大學出版社,1999年)。這份文學史依據王朝史劃分,歷史性的敘述分爲開端、發展、高潮和衰退等階段。對每個歷史時期,趙氏都交待了與文學創作有關的文化與歷史背景,介紹代表作家及作品,並挑選個别故事進行概述與評論。他始終都在討論志怪小説逐漸增加的繁複、纏綿及文學性。他劃分出了從戰國到漢代的胚胎期,六朝時代的形成期,唐朝繁複性開始增强的轉折跳躍期,宋代的承繼期,金元時期的低潮期,明代的復興期,蒲松齡的《聊齋志異》所達到的頂峰,及其後的衰退期(見原書第145—146頁)。儘管在既有研究(例如,侯忠義的《中國文言小説史稿》,北京:北京大學出版社,1990年)的影響下,這是一套中文研究界已經熟悉了的敘述,但是趙氏依然在向英語讀者提供全面視角和介紹多部重要作品等方面取得了成功。

書中的志怪文學史基礎扎實,同時對許多文獻問題的判斷也非常審慎。此書涉及了許多志怪故事,其中有些已得到中外研究者們一致的高度關注,如干寶(286—336)的《搜神記》以及蒲松齡的《聊齋志異》;但更有大量尚未引起人們注意的作品。趙氏對《搜神記》佚文的討論,以及對宋代類書《太平廣記》在志怪體演進歷史中的重要性的討論尤其引人深思(第43頁,89—94頁)。不過書中明清志怪小説的介紹顯得比之前的朝代要倉促許多,18世紀以後的志怪文學則幾乎全部被省略了(第147頁)。

這部志怪文學史提出了一些問題。我們應該更關注在各語言與文學表達傳統中常見的"寓言"與"神話"等名詞如何定義。同樣的問題是,當趙氏將某一傳説描述爲另一傳説的改編的時候(第56頁),他意在指那些有意識的文學再創作(如,蒲松齡對前代傳説的改寫),還是口頭文學傳統中同一素材的不同流傳版本?他將《搜神記》與《聊齋志異》都稱作"百科全書"(第31頁,130頁)。鑒於他對《太平廣記》重要性的格外關注,我們不得不思考一下在類書發展的不同時期,他使用這一詞語的用意是什麽?

在語言結構典範的問題上,趙氏通過對普洛普以圖解法分析一百個俄國

神話傳説中“功能單位”的作法的清楚介紹開始了本書的後半卷。普洛普認爲結構理論中的形象(scheme),“在神話世界中並没有真正的存在方式,就如同所有的抽象概念在物質世界没有存在體一樣”,但是它們能幫我們理解神話中的故事世界(見第154頁所引普洛普原文)。另外,趙氏也回顧了人們對普洛普的結論的評論和對他的方法的改進。阿蘭·鄧迪斯有關美國民間傳説的研究著作對趙氏在此書中將這一研究方法運用於志怪小説研究上也非常重要(見第175頁)。

普洛普總結發現,所有神話共用一種結構。一個神話是由一些數得清的功能單位組成的,而且這些功能單位常以相同的順序出現(見第153—154頁)。雖然有一個包含了所有三十一種可能的功能單位的清單(見原書附録三,第353--359頁),但是這些功能並未在同一神話中同時出現。儘管它們被表現成某種程度、由哪個角色表現及爲何表現常有所不同,但是功能單位在神話中的作用是不變的。例如,“罪行”是一種功能單位,但是其實際行爲可能是一次謀殺、掠奪莊稼,或者施加魔法,不同的表現形式可以爲不同的動機服務(見第354頁)。故事常常由功能單位“罪行”或者“缺失”引起,最終以婚禮——另一種功能單位——結束。

傳説中的敘述角色是由他們所履行的功能來定義的:英雄爲追求而啓程,對他人的請求慨然允諾,最後抱得美人歸;壞人作惡多端,與英雄鬥争,並追趕他;捐助者爲英雄提供魔法(見第166—167頁)。一共只有七種敘述角色,但是一個傳説中的人物數量卻可以有多有少,因爲所有的七種敘述角色並不需要在同一傳説中共同出現,而一個人物在一個傳説的發展中可以履行多種角色功能。

情節(move)是一個多重功能的合成體,這些功能常常自始至終不變地貫穿於整個故事之中。趙氏没有簡單地模仿普洛普,他改進了他對情節的定義:情節由一組相關的功能單位構成(見第172頁)。傳説可以以多種變化形式由一個、兩個或者多個情節構成(見第168—169頁)。趙氏認爲在志怪體傳説中常常出現的一系列功能單位是缺失/彌補缺失、罪行/懲罰、禁止/違反禁止/懲罰,還有考驗/回應/獎勵(見第175頁)。

在第七章,趙氏爲其樣本中的50個傳説的文本分别做了一下形態學的分

析。他的分析概括了故事情節,在這些描述文字之後以注釋的方式點明了具體的每種功能。例如,在"夸父追日"中,趙氏總結了在這個神話裹有多少情節、情節之間如何互相關聯以及人物各自擔當怎樣的角色。在有些傳説中,情節之間的交錯相當複雜。在這些文字之後,他在注釋裹轉録了文本中作爲功能單位的形象,並列出了所有的敘述角色。縮寫的使用和對結構所作的技巧性的注釋對一個普通讀者而言是很難理解的。但是,對那些有耐心去對照附録的讀者來説,通過精確地示範他的方法及其用處,趙氏使大家很容易地就明白了他所做的工作並試圖將之運用於其他傳説系統當中。

趙氏成功地用事實證明,普洛普發明並經過鄧迪斯修改的方法是一種分析志怪小説的有用的工具。有許多原因可以解釋這是怎麽回事:與神話傳説一樣,志怪小説與口頭文學傳統有一種剪不斷理還亂的穩固關係;志怪小説大都相對比較簡短;不同歷史時期産生的志怪小説中有多次複現的元素與格式;它們與神話傳説一樣都使用了魔法與想象的元素(儘管想象中不同文化與文體的區别是我最希望看到能够有深入探究的領域)。正如同葉舒憲在前言中指出的,這是普洛普的方法在各種語言出版的志怪小説研究中的第一次系統運用(見前言第 xii 頁),趙氏非常充分地證明了這些故事是高度結構化的,並非是毫無章法的(第271—272頁)。

趙氏所選取的樣本包括6個魏代之前的傳説,19個六朝傳説,14個唐五代傳説,11個宋元明清時期的傳説(原書附録一羅列了所有這些傳説)。他在文中主張,不同歷史時期的不同表述"與其他文體的寫作相比,是與它們的創作與傳播成比例的"(第5頁)。我希望看到更多支持此一主張的論據。不同歷史時期的文本採樣不均衡導致了此書前後兩部分有很大差異:一般視爲不成熟歷史階段的作品在形態分析中得到了過多的表現。趙氏"優先選取那些最流行和最具代表性的"傳説(見第4頁),但是究竟以何標準來判斷最流行和最具代表性? 每個選編這些數量豐富、文字簡潔的志怪小説的學者都不得不精挑細選,但正是趙氏分析方法的高度透明才使讀者更期待他的選編標準具有同樣的透明度。否則,會有人懷疑樣本是特意選來以證明研究人員希望看到的結果的——例如,隨著歷史發展持續增加的繁複性。然而,無論是就個體還是整體而言,本書所選的傳説都非常有趣,也是最經常被複述、改寫、或

者收入現代選集的。

收録在附録二裏的頗有可讀性的志怪小説譯文本身就構成了一個很有趣的選集。唯一的一點技術上的疏忽之處是,這些志怪小説的選目和譯文中都没有提供作者及文本來源,所以讀者不得不到前幾章中去尋找這些信息。

本書所選取的傳説彼此之間的區别很大。他選取了創世神話中的一些經典(如女媧補天,夸父追日),但同時也選了蒲松齡著名的狐仙愛情故事《嬌娜》。傳統選本中有時候的確會把這些文本放在同一個標題之下,但是它們所呈現的多樣性遠遠超過了當初被普洛普選作樣本的一百個童話故事。這麽寬泛的選擇樣本會有些什麽影響? 例如,神話、傳説和民間故事,聖徒言行録和其他記録,或者志怪和一般所指的"傳奇"之間的區别還有作用嗎?

第八章裏,趙氏指出的他的志怪小説選和普洛普的俄國童話故事選之間的區别是本書最有意思的部分之一。這些有趣的見解將來完全可以發展爲極富創見的學術成果。例如,爲什麽志怪小説與鄧迪斯研究的北美本土民間故事的共通之處看起來要比它和俄國神話傳説的共通之處多? 相對而言,中國的志怪小説和北美民間傳説都缺少"罪行"與"犯罪"的功能單位,而由"缺失"與"彌補缺失"這一動機構成,這説明不同傳統中存在著英雄、善與惡的不同概念(第254頁)。同時,英雄們常常未經考驗就被超自然的存在賜予獎勵,因爲這些英雄之前就已經展現了他們的美德(見第252頁)。在整個志怪體文學的歷史中,作者與編選者們常常根據他們自己説教色彩濃厚的價值觀判斷這些神話傳説的正當性,以提供因緣果報的例證;而趙氏所介紹的成對的功能單位中有四分之三是與果報相關的。在使用功能單位與情節等概念時,分析道德上的因果關係究竟是怎樣增加我們對傳説故事道德觀念與説教意圖的理解? 志怪小説中特有的對男性主人公與非人類女性(即"缺失/彌補缺失"這一功能組合中常出現的男性渴慕妻子或情人,女性滿足他這一願望的格式,見第265頁)的關係的聚焦似乎也同樣值得深入討論。與西方神話傳説中婚姻常作爲故事的結尾不同,志怪小説中,男主人公與非人類女性的關係常常僅僅是故事的開始。

因爲剔除了所有細節,這一分析方法能揭示其他情況下都無法看清的文章結構。不過,形象學方面看起來無關緊要的元素在志怪體文學中似乎總是

非常重要:在普洛普的體系中,那些只充當見證者而對整個故事發展没有貢獻的人物在敘述角色中幾乎找不到蹤跡,但是在志怪中,恰恰是這些在普洛普看來毫無意義的人物卻常常起到讓故事過渡的作用。在聊齋故事《嬌娜》中,主人公最後娶的狐女——嬌娜的一個着墨不多的堂妹——並不是故事中受關注或被看好的焦點人物,那麽爲什麽她卻順理成章地成了那個"意中人"? 當然,在某些時刻嬌娜自己也充當了主角,這表明這一研究方法或許可以弄清楚蒲松齡的故事中異類女子的本性及她們與男主角之間互相幫扶的關係(見第234頁)。

這一工作不光是爲了來看通過這一研究方法我們能從志怪文學中學到什麽,更是爲了驗證對志怪的分析能在多大程度上證實與擴展這個研究方法。普洛普究竟是發現了一個研究人類神話傳説的通用準則,還是只發現了一種適用於某一地區神話分析的準則? 出於這一目的,我認爲與康儒博爲避免對志怪主題做簡單羅列而對六朝志怪小説進行詩性分析的努力多多交流的話,一定會有比較突出的成績。

趙氏認爲他的研究同時兼備歷時與共時的視角。在書中介紹志怪文學史的幾章裏,他關注的是故事的演變、改寫、替換。對形態史的考察其實也可以稱作演變史,但是對演變的參照物的結構卻有不同定義:我們更關心的是神話傳説内部的結構,而不是由作者、書目與文化史構成的外部世界。形態學更關注那些襲用素材的排列問題,而不是它們的逐漸變化。鑒於存在這樣的不同,作者若將本書的前後兩部分論述進行更多的綜合與呼應,將會更有益於讀者。第二部分的結論之一是形態學的分析鞏固了我們從志怪小説史研究中得出的結論——即隨著時間的發展,小説的結構會越來越複雜。那麽,還有没有其他這樣兩部分分析相互佐證、相互充實的觀點呢?

趙曉寰爲英語世界對志怪小説的研究與神話傳説的比較研究做出了很好的貢獻。這本書可以作爲他本人與其他學者進行深入研究的堅實基礎。

基地紀事

國際漢學系列講座紀要(2012.4—2012.9)

2012年4月18日上午,北京大學國際漢學系列講座第四十五講在化學北樓基地學術報告廳舉行。報告人爲日本京都大學人文學研究所冨谷至教授,報告主題爲“前近代中國的刑罰與復仇”。北京大學歷史學系王小甫教授、羅新教授、蔣非非副教授、井上亘客座教授,以及历史学系部分老師和學生出席了本次報告會。

冨谷至教授此次報告主要探討了前近代中國刑罰的目的,指出刑罰的目的可以設想爲報應、預防、教育和净化四項,而中國刑罰的目的只在於預防和威懾,而不在於報應和净化。

他以中國的立法及其意義爲角度,指出中國的律令都以主權者的命令爲淵源,因而刑罰是爲了捍衛主權者的命令而存在,具備預防罪惡的目的,而不含契約和贖罪的概念。他繼而指出,中國古代社會的刑罰可以分類爲對活體的處刑和對屍體的處刑。其中,對屍體的處刑(如梟首、車裂等)具備威懾和預防的作用。他又指出,中國傳統社會是無神論社會,其刑罰没有污穢、神判等概念,也不注重净化目的,因而中國没有使犯人經過漫長痛苦去贖罪的死刑。

他透過分析前近代中國復仇觀和禮的關係,進一步剖析中國刑罰的目的。他認爲中國古代存在復仇觀,而這種復仇觀並不只是一種“以眼還眼”的個人報復行爲,也是復仇者實踐倫理觀的行爲。禮是内在的德外化後的産物,復仇是其中一種實踐孝、忠、悌等德的行爲。因而,中國的復仇觀是報應行爲,也是受害意識的慰藉,更是貫徹忠、孝、悌等義務的禮的實踐。復仇符合儒教倫理的“禮”,但卻與國家的“律”相抵觸。中國的法律並不是由“官方

以權力代行受害者對加害者的自我救濟和報復”發展而來的,因爲中國的法律並不關注報應的目的。

在交流環節中,在被問及中國古代的信仰與法律之間的關係時,冨谷至先生認爲神的概念雖在中國存在,卻不必然存在於中國的法律中;而對屍體的刑罰也主要是出於威懾的目的,而非出自由死後信仰而衍生的報復目的。被問及腐刑是否一種報應刑,冨谷至先生指出,腐刑和其他肉刑一樣,是希望在犯人身上留下印記,將他們從社會共同體中驅逐出去,從而達到威懾、預防的作用。被問及復仇來源於怎麽樣的“禮”,冨谷至先生將“禮”定義爲倫理、善意識、道德等心情的外在實觀化,具體表現爲儀式、制度、服裝、官制等。他一並指出,禮在律法中具備法典化色彩,擁有規律性,而復仇是利用禮的概念,透過法條而變得具體的。

此次講座開拓了大家的學術視野,促進了海内外學者的交流。講座最後由王小甫教授作了總結發言。



日本京都大學冨谷至教授“前近代中國的刑罰與復仇”講座

2012年4月26日下午,國際漢學系列講座第四十六講在化學北樓基地學術報告廳舉行。此次應邀的演講人是法國國家科學研究中心研究員,法國遠東學院、巴黎第七大學教授陳慶浩先生,演講題目爲“中國古本漢文小説的回顧與前瞻”,主持人是北京大學中文系潘建國教授,人文學部的部分老師和研

究生出席了本次講座。

講座包括以下幾個内容：古代小説研究的文獻整理之分期、《古本小説集成》等小説叢書的編纂工作和相關工具書的編纂情況、古代小説研究現狀與展望。

陳教授首先從文獻的角度將古代漢文小説的研究分作兩個時期，大致以20世紀80年代作爲分界綫。前期是學科的形成階段，作爲"小道"的古代小説在西方文學的影響之下登上中國古代文學研究的"大雅之堂"。從資料上講，本期專門的小説藏書、目録提要逐漸産生。陳教授主要介紹了本階段的研究者，如孫楷第等人的訪書情況。80年代以後的新出資料大大彌補了前期的資料不足，出版界和學術界聯手將國内外收藏的主要書籍影印成叢書。比如臺灣天一出版社的《明清善本小説叢刊》，中華書局的《古本小説叢刊》、上海古籍出版社的《古本小説集成》、華寶齋《大連圖書館藏孤稀本明清小説叢刊》綫裝本55種等叢書。書目方面如潘建國教授的《中國古代小説書目研究》。目前最全面的書目是大塚秀高《增補中國通俗小説書目》。另外還有江蘇社科院的《中國通俗小説總目提要》、石昌渝《中國古代小説總目》等，都便於大家進行小説的專門研究。研究會、小説史、通史、斷代史、文體歷史也陸續出現，網絡數據庫等也大大方便了我們的檢索。由此帶來的古本小説研究視野的改變，使得我們的小説研究範圍得到擴展，并由此開始關注中國古代小説在世界的傳播。這一個時期在研究面上比過去更廣，深度比過去更深。

陳教授進一步介紹了一些基於文獻的學術增長點，例如明清的艷情小説《思無邪匯寶》的出版與研究，宗教宣傳小説（包括回教和基督教），以講唱爲主的吴語、客家方言等方言文學。這一塊需注意利用通俗文學的資料以及不同文學體裁領域之間的互相交叉。

然而，陳教授認爲中國古代小説在今天來講還没有成爲嚴格意義上的科目，因爲至今我們都没有一本經過嚴格學術意義校勘出來的古本小説。以《紅樓夢》這樣的"大小説"爲例，校勘的謬誤疏漏直接影響辭典、文化研究、國外譯者的翻譯，甚至於一般民衆看到的版本。這樣的現狀是跟我們傳統的心理有關的，小説之爲"小道"，往往不甚注意文本的重要性。要改變這一現狀，陳教授提出，研究者在整理嚴格學術意義的版本時，應注意：第一，版本的回

溯性；第二，將前人的相關成就記録在上，逐步去做，才能改變現有的平面研究。提出問題，解決問題，不斷疊上去，基數越來越大，未解決的問題就會越來越少。唯此，我們這個學科才能從目前的不成熟狀態，經過十年二十年，發展成爲一個成熟的學科。

2012年5月17日下午，陳慶浩教授作了在漢學家基地的第二次講座，這也是國際漢學系列講座第四十七講，講座由北京大學中文系潘建國教授主持。

陳慶浩教授此次報告共有以下内容：東亞漢文小説和中國域外漢文小説的範疇界定、中國域外漢文小説的整理與研究。

陳教授首先簡單介紹了他致力三十餘年的東亞漢文化整體研究及漢文小説的整理和研究工作，包括《中國古本小説叢刊》、《思無邪匯寶——明清艷情小説》、《域外漢文小説叢刊》等的整理刊行情況。通過對“東亞”幾個國家的漢文寫作尤其是漢文小説寫作及本國文字（包括朝鮮諺文、日本和字和越南喃字）寫作時間的分段介紹，陳教授提出要以二戰爲界分前後兩個時期，區别華文文學與東亞漢文小説，並且指出了自己的研究興趣和19世紀以來華文文學的研究空白，這是研究対象的界定。更爲重要的是，陳慶浩教授反復强調了一種“整體”觀念，中國需要看到自己在整體漢文化中的位置和特殊性。二戰以後世界開始了不斷整合的板塊區域化的進程，這也爲研究者提供了一種適時的學術動機。

域外漢文小説的整理與研究狀況各不相同，陳教授對越南、韓國、日本以及比較特殊的傳教士漢文小説分别作了詳細講述，包括各個區域中漢文小説在各自文學和文化中所佔的比重、地位、時間持續長短、二戰前及二戰後在本國的研究態勢與學術空白和缺憾的分析。越南方面，陳教授介紹，收録漢文小説之後，越南文學領域不管是教科書還是一般研究，與此相關的内容都大爲增加，而現有的收集則稍嫌泛濫，並略作了出版問題説明。朝鮮漢文小説目前還在編輯中。陳教授爲我們展示了目録，一共約兩百種，九百萬字。由於有的文獻掌握在私人手中，實際數量應該更多。

另外，陳教授介紹了他與臺灣王國良教授和韓國高麗大學一起整理文獻

的情况，韓國整理資料的特點是受當代西洋的小説觀念影響比較大，所以收的東西比較謹嚴，範圍比較窄。隨後以《紅白花傳》和《九雲記》説明了新的資料可能帶來的學術生長點，并順帶介紹了日殖期間韓國的流亡政府在中國的出版情況。關於日本、琉球漢文小説，陳教授主要介紹了日本《漢文小説叢刊》在資料收集方面的情況；通過琉球的《遺老説傳》和日本《瓊浦佳話》説明此區域漢文小説的常見情況；提示大家研究時應注意辨識日本小説中的"和錯"。

最後介紹的是傳教士漢文小説，主要是天主教和新教兩個階段的漢文小説創作情況。這類漢文小説從主動適應到强勢進入，體現了歷史的變遷。陳教授舉了《聖若撒法始末》中有趣的東西文化雙向傳播的例子，馬若瑟（Joseph de Prémare 1666—1736）的《夢美土記》中涉及具體寫作中的一些漢人的改動，正是域外文學文化交流的生動例子。这个话题引起了在座老師與同學的極大興趣。

此次講座開拓了大家的學術視野，引起了聽衆的强烈反響，取得了良好的效果。講座最後由潘建國教授作了總結發言。

2012年4月6日下午，國際漢學系列講座第四十八講在基地學術報告廳舉行，臺灣中研院歷史語言研究所研究員陳鴻森先生以"段玉裁《説文注》成書的另一側面——段氏學術的光與影"爲題，作了精彩的演講。

講座的主旨可概括爲：段玉裁曾兩度自言撰《説文注》之前，先纂有一五百四十卷的長編，名《説文解字讀》，然後據此長編隱括成《注》。陳先生則考證五百四十卷長編之説事屬子虚，段氏所以詭造此説，實與當時江南學術圈傳言其書剿襲有關。

講座内容分爲四個部分。一爲引論，詳細介紹段玉裁的幾種《説文》學著作，以觀其發展脈絡；其二，通過段玉裁手劄，考證《説文注》具體的創始年代和成書年代；其三，藉由陳先生所編段氏《説文注》工作進程簡譜，考察《説文注》的成書始末，並論斷無論從時間上、事理上均不可能有此五百四十卷長編存在；事實上，嘉慶初阮元集門下士所編的《經籍籑詁》，匯録大量訓詁語義材料，此與以考校文字傳訛見長的國圖所藏《説文解字讀》劄記結合，才是段玉

裁據以隱括成《注》的長編。最後,討論《段注》成書與江南學術圈的關係。乾嘉之際,江南學者欲爲《説文》作注、作義疏,或從事《説文》專題研究者,大有人在。陳先生舉鈕樹玉、王鳴盛、錢大昕、江聲、王念孫等多人爲例,説明段玉裁對他人精義多有襲用,而諱言所出,逕掩爲己説,當時學者頗多非議。段氏之所以詭稱注《説文》之前,先有一個五百四十卷的長編,即是藉此"自文",以掩飾其"攘襲"之跡。

陳先生結論指出,段玉裁《説文注》自足千古,他的創見與成就不容抹煞,也無可抹煞,但《段注》的光彩,其實是乾嘉《説文》學研究的結晶。講座由中文系劉玉才教授主持,文、史、哲相關院系的研究生到場聆聽。

2012年5月18日下午,國際漢學系列講座第四十九講在基地學術報告廳舉行。此次講座也是漢學家基地開展的"馬可·波羅研究計劃"的組成部分。主講嘉賓是南京大學歷史系劉迎勝教授,題目爲"馬可·波羅與馬薛里吉思——觀察元代色目人的一個視角"。講座由中國古代史研究中心榮新江教授主持。

講座開始前,榮新江教授介紹了劉迎勝教授的學術背景。劉迎勝教授是蒙元史、中外關係史及中亞史研究的大家,是代表中國在國際學術界發言的重要學者。劉迎勝教授的此次報告,主要是根據自己對馬可·波羅與馬薛里吉思關係的考察分析,包括近年來的讀書心得,提出馬可·波羅與元代基督教研究的一些新思路。

報告共由六部分組成。劉迎勝教授首先探討了馬薛里吉思生平的兩個疑點——赴雲南和閩浙的緣由與受封懷遠大將軍和明威將軍之事,認爲前者是爲了尋找原料充足、運輸方便的舍里八製造地,後者則是一個未解之謎。其次,討論了《馬可·波羅行紀》中有關撒麻耳幹描述的史源,提到《行紀》中有關撒馬耳幹的聖術安教堂的描述與鎮江《大興國寺記》中的記載類似,史源可能爲一,推測馬可·波羅在揚州時與身在鎮江的馬薛里吉思同爲基督徒,又僅有一江之隔,很可能有所接觸,交談過有關撒麻耳幹的聶思脱里教的情況。關於《大興國寺記》,劉迎勝教授在第三部分重點介紹了其作者梁相,指出此人在宋亡之後開始還抱有遺民情懷,後來則或因家貧出仕,或由於別有政治

抱負,對馬薛里吉思極盡奉承,未揭露馬薛里吉思破壞佛教寺廟等所做所爲。第四部分中,劉迎勝教授就"薛里吉思"的名字、故鄉"薛迷思賢"以及他所建的鎮江與杭州的教堂名稱,討論了蒙元時代聶思脱里教在華傳播的語言問題,認爲馬薛里吉思用的是突厥語的撒麻耳幹方言,並論證金元時期的聶思脱里教與唐代入華的大秦景教雖然是同一種宗教,但没有直接的傳承關係,推斷遼金元時代,聶思脱里教在東方傳播的語言主要是突厥語。認爲馬可·波羅在華時主要與這些操突厥語的聶思脱里教徒交往。然後劉迎勝教授分析了馬薛里吉思垮臺的原因,簡要提到了捲入聶思脱里教與佛教鬥争的幾個重要人物。最後一部分則是劉迎勝教授關於馬可·波羅在華活動的研究,他推測揚州的十字寺的建造者奥剌憨(Abraham)的父親與馬可·波羅很可能相識,並指出要在漢文史籍中尋找關於馬可·波羅的記載,不能用其家族名Polo,而應用其教名Marco,指出這個名稱在遼金元時代曾多次見於漢文史料,如"磨古斯"、"馬里吉思"、"馬里忽思"等等,認爲如果馬可·波羅的名字在漢文史料中被提及的話,應當是這一類名稱。

此次講座吸引了許多相關領域的學者前來聆聽,除了"馬可·波羅讀書班"的老師、同學之外,北大葉氏魯迅社會科學講座教授張信剛先生、故宫博物院研究館員孟嗣徽女士等也一併出席。講座結束後,劉迎勝教授與聽衆對相關問題進行了討論。

2012年5月22日下午,北京大學國際漢學家研修基地國際漢學第十次報告會,在北京大學中國古代史研究中心報告廳舉行。北京大學漢學家研修基地的訪問學者、著名阿勒泰學家芮跋辭先生(Volker Rybatzki)應邀做了題爲《阿勒泰學:回顧、現狀與未來》的演講。報告會由北京大學中國古代史研究中心羅新教授主持,土耳其科學院院士、歷史學家涂逸珊(Isenbike Togan)教授,原香港城市大學校長、北大葉氏魯迅社會科學講座教授張信剛先生,以及北京大學中國古代史研究中心榮新江教授、陸揚教授等出席了這場講座。同時列席的還有來自北京大學及其他高校的研究生們。

芮跋辭先生曾執教於芬蘭赫爾辛基大學,主要研究領域是古突厥語和中古蒙古語。他的主要論著包括廣受好評的《吐谷穀碑銘》(DieToñuquq–Inschrift,

1997),《中古蒙古語文獻中的人名與稱號》(Die Personennamenund Titel der mittelmongolischen Dokumente – eine lexikalische Untersuchung, 2006)。此外他還與羅依果(Igor de Rachewiltz)合著了《阿勒泰語文學導論——突厥語、蒙古語和滿語》(Introduction to Altaic Philology:Turkic, Mongolian, Manchu, 2010)。此次報告,可以看作是這本《導論》的簡短摘要。

芮跋辭先生首先介紹了"阿勒泰語系"概念的通行定義。由於阿勒泰語系究竟包括哪幾種語言,以及這些語言之間的相似性究竟是同源造成還是接觸造成等問題尚無定論,"阿勒泰語系"最好被理解爲一個總括幾種語言的約定俗成的提法。接著他介紹了阿勒泰語言學研究最基本的兩種方法,即歷時性方法和共時性方法。他還分别製作了阿勒泰語言的歷時性和共時性分類表,作爲講義發給聽衆,使大家得以直觀地瞭解這一複雜的語言分類。進入正題以後,芮先生着重介紹了"阿勒泰理論"的發展歷史,即學界如何開始將諸如突厥語、蒙古語、通古斯語歸爲一個語系。他扼要介紹了一些主要學者的貢獻,以及包括他本人在内的"反阿勒泰派"對"阿勒泰語系説"的質疑。接下來,他分别介紹了突厥語支、蒙古語支、通古斯語支的基本知識和研究情況。每個領域都按語言的共時性分類、語言使用者的分佈地域及人數以及學術史三個方面進行了説明。他通過系列地圖,形象地展示了這些語言的共時性分類和地域分佈;爲了介紹學術史,他特别製作了一張包含重要學者姓名、國籍、領域、生卒年月以及肖像的表格,並印發給每一位聽衆。這張辛苦製作的表格,爲聽衆瞭解阿勒泰學學術史提供了很好的框架。

在對現狀的描述中,芮跋辭先生特别强調了在西方尤其是歐洲,很多大學的相關教席或研究所被裁併,研究者日益減少,阿勒泰學這一古老學科正在衰落。但是在土耳其、中國、日本等東方國家,阿勒泰學仍在發展、壯大。這些國家或者本身就是以阿勒泰語民族爲主體的(如土耳其),或者在歷史上和現實中境内都包括很多阿勒泰語系民族(如中國、俄羅斯),還有些自身的語言、文化深受阿勒泰語系文化影響(如日本、韓國),出於各自不同的原因,將要共同擔負起這一古老學科的未來。芮先生特别指出,如果能使歐美諸國在此學科長期積累的豐碩成果,與亞洲諸國已有的研究傳統和文獻優勢相結合,亞洲諸國將爲阿勒泰學帶來光明的未來。

演講過程中,涂逸珊教授、張信剛教授以及幾位研究生不時提出精彩的問題或補充,現場討論氣氛熱烈。

2012年5月29日下午,國際漢學系列講座第五十講在化學北樓基地學術報告廳舉行,本次講座的嘉賓是美國堪薩斯大學東亞語言文學系馬可夢教授,主題爲"'吾貴爲天子,不得自由'——歷代皇宫中的后妃制度"。

本次講演的題目來自於《隋書》中記載的一則隋文帝和皇后之間的故事。文帝與皇后兩情相悦,曾許諾絶不同其他妃子生孩子,文帝的話是這樣的,"帝與后相得,誓無異生之子"。然而遺憾的是,有一位妃子卻意外懷孕了,皇后一怒之下便殺了這位妃子,文帝大怒,便騎馬出了皇宫,待皇宫衛士趕上時,文帝深有感觸又頗爲無奈地説了這句有名的話,即"吾貴爲天子,不得自由"。這件事情來龍去脈雖然簡單,卻涵括了中國古代后妃制度中各種豐富的面向。比如按照古代制度,皇帝一妻多妾原本是自然而然且理所應當的,因此,文帝對皇后的許諾反倒是罕見的;皇后因嫉妒殘殺妃子是有罪的,但這一類似現象卻在古代中國時有發生;文帝最後無奈的抱怨也出乎尋常,作爲一國之君的至上權威者,在婚姻的世界,卻受到了來自制度規定和現實生活的重重約束。可見,中國古代的后妃制度與皇室生活有著豐富而微妙的内涵值得勘掘。

馬可夢教授指出,中國古代后妃制度可以從兩個方面來認識和分析,其一是制度層面,即皇帝納妃作爲一項制度、規則及價值觀的存在;其二是實踐層面,包括以皇帝爲中心的皇室日常生活,皇帝與後宫的關係,皇后與其他嬪妃的關係以及後宫不同身份女性之間的關係等。正是這兩個層次的存在,馬可夢教授特别强調,不能把一夫多妻的皇帝想當然視作一個任性放蕩的人,相反,他是一個不得不接受約束的人。這些約束既是實在的、制度性的,也是不易察覺的、倫理性的,但都是皇帝能深刻感知且不能拒絶的。

作爲一種婚姻關係,一夫多妻的模式需要一套原則與理由來保證與維持;也就是説,多妻不僅僅是由個體的强權與力量所決定的,而且需要相應的程式,這一程式得到多數人的廣泛認可,中國式的一夫多妻至少有四條基本原則值得注意:

第一是皇后與妃子的嚴格區分,皇后是妃子的絶對上級,其主要使命是完成一夫多妻家庭的任務,並且領導其他女人,還要儘量減少與防止女人之間的衝突,儘量維持後宫和諧。第二條原則是女人不能嫉妒,尤其正妻不能嫉妒,儘量避免破壞一夫多妻家庭的穩定。第三是對愛情的禁止與防範,皇帝跟后妃的關係不能過於親密,皇帝寵愛妃子會使一夫多妻的等級制度不穩定。親昵跟嫉妒一樣,都對實現一夫多妻婚姻的高尚目標不利。第四個原則是一夫多妻必須按照階序關係來運行,也必須有相應的分配制度。階序關係指的是各個妃子的排名地位。每個朝代后妃制度都有一套爵位與稱呼,妃子進内宫後不斷地有升級與降級的可能性,其中每個女人的責任、地位以及時間安排都要不斷地協商,甚至要開會來決定。

進行如此理性的規定,是因爲皇帝多妻的目的在於皇室的綿延和朝代的接續,生子且生出優秀的兒子是其核心。因此除了上述四項原則外,關於皇帝如何選妃、何時納妃、操作程式如何等等,歷代史書中都有豐富的記載。既然意在保證皇室的傳宗接代,而不是皇帝的情感意願,因此后妃制度除了大力提倡后妃彼此之間的和諧共處外,還强調皇帝最好能避免對某些女人的寵愛,不能因爲迷恋誰而導致政治混亂。他必須公平對待妃子,不能讓感情破壞理智,最理想的皇帝是能够將寵愛平等地分與後宫嬪妃。

制度規定往往反映了事物的理想狀態,那麽,在日常實踐中,多妻關係的真實情況如何? 當事人的情感與行爲如何? 皇后是否能在妃子之間保持和諧? 皇后是否真心願意並積極主動地爲皇帝選妃納妾? 對於這些問題的認識,可以從三方面展開:

第一,誰本來就有資格納妾? 如果向歷史提出這個問題,回答便是只有皇帝與皇帝之類的人才可享有如此的特權,財産與權力無疑是最重要的兩個因素,而且這些人從來都不懷疑他們享受到這樣的特權,他們對一夫多妻關係的固有矛盾毫無感覺。他們屬於一個特别的人群,不像其他男人只能有一個妻子。一夫多妻表現出一個金字塔結構:少數的多妻者在頂上,其他男人在下面圍著他。由此而來,這一問題關係到男人能否辯護和維持他作爲多妻者的角色,以及他如何創造良好的自我形象。因此,史書中不乏皇帝美化自己以證明自己納妾正當性的記載。比如晉武宗娶了女詩人左芬爲妃子(詩人

左思的妹妹），且給了她最高的品位，卻從未同左芬生過孩子，也從不對她寵愛。據説左芬雖然很難看，但皇帝很愛聽她討論文學。跟很多别的皇帝一樣喜歡娶才女爲妃子，這樣就使得自己更像一個賢明文雅的統治者，而不是個好色的人。

第二，多妻者的犯規行爲，主要有兩種情況，其一是專寵，其二是荒淫。寵愛是過分寵愛一個人，荒淫是頻繁更换配偶，有時，兩者是重疊的。陳朝的陳叔寶(553—604)是個好例子，他寵愛妃子張麗華。當史書描寫這類妃子時，往往不但提到她的美麗與才能，還强調她如何利用自己的美麗與才能來誘惑皇帝。據《南史》的描述，張麗華幾乎有著超凡脱俗的外貌，後主沉溺於對張麗華的喜愛而怠於政事，甚至置張貴妃於膝上來議政決政。這個故事的結局廣爲人知，隋朝的軍隊大舉入侵，陳後主帶著張麗華奔到後宫水井裏躲避。類似的故事相當多，最有名的故事當然是唐玄宗與楊貴妃。總的來説，寵愛妃子導致皇帝失去政治上的權威，也讓他失去在后妃之間的中立地位，他等於違背了一夫多妻的契約，而這個契約規定他必須對大家忠誠，不能被某一個人所壟斷。另一種犯規行爲是荒淫。荒淫放蕩往往被認爲是皇帝極易出現的問題，但事實上，最極端的荒淫並不多見，以中國的漫長歷史來説，是相當少見的。對這類事件的敘事很難評價，史書往往語焉不詳，如果史書記載可靠的話，歷代最嚴重的例子發生於劉宋、隋朝、十國的閩國與南漢、金朝以及明代。

第三個方面是女人之間的融洽與競争。一夫多妻的存在與運行本身就受到女人反抗與顛翻的威脅。女人之間的嫉妒與競争有可能導致後宫生活的不穩定。她們反對丈夫納其他女人，也有互相的争鬥，甚至也有暴力與殺害。后妃歷史中有很多這方面的故事。不管皇帝的地位多高，他仍然生活在一個時時可能爆發嚴酷争鬥的家庭環境中。一個較早的故事是劉邦的吕后。她反對立劉邦的寵妃戚夫人的兒子如意爲太子，在劉邦死後就將戚夫人進行了殘酷的身體迫害，即出名的“人彘”，此外，武則天對皇后和蕭妃的殘害事件也令人印象深刻。反過來，同樣不乏傑出的皇后與妃子，雖然很多是理想化的，但不能完全否認那些故事的可靠性。比如陳叔寶的皇后沈婺華，據記載，這位元皇后很賢惠。《南史》曰：“后性端精，有識量，寡嗜欲……張貴妃

有寵，總後宮之政，后澹然未嘗有所忌怨。”在隋軍大舉進攻時，沈皇后“居處如常”，在陳朝滅亡後當了尼姑，唐朝建立後仍然活著。無疑，這位沈婺華是皇后的模範，也是末代皇后的榜樣。

總體來説，納妃多妻作爲古代中國皇權制度的重要組成部分，它究竟在現實生活中發揮怎樣的作用，與皇帝的角色有著什麽樣的關係，是非常值得仔細分析的題目。皇帝與后妃婚姻的制度化有一個潛在目標，即控制與監督皇帝與后妃的感情關係，企圖在皇帝與后妃之間保持穩定、理性與威嚴。

以保證孕育繼承人爲目標的后妃制度，造就了人數龐大且運作嚴密的後宮，對於這一機制的穩定，最危險的因素則是皇帝的荒淫與后妃的争鬥。爲了應對這種風險，后妃制度塑造了理想的后妃形象，即超越嫉妒、樂意協助皇帝納妾、甚至比皇帝更愛護妃子的皇后。后妃制度中，皇后被賦予后妃制度經營者的身份，她最好能够經營多妻家庭的婚姻與感情關係，她必須有能力保護皇帝不傷害自己，不受到别人的傷害，而且也保證妃子不要互相傷害，可以説，這樣的一位皇后，是后妃制度得以穩定運作最爲關鍵的力量。由此，不妨再繼續追蹤一下開篇隋文帝的故事。他的皇后把妃子殺了以後，文帝歎息道，“吾貴爲天子，卻不得自由”。此後很快，皇后便去世了，文帝開始專寵兩個妃子，不久便病重垂危，彌留之際，文帝跟周圍人説了另外一句頗值得注意的話：“使皇后在，吾不及此。”他的意思好像是説，如果皇后還在，她會防止自己沉溺在寵愛妃子的情緒之中。若果如此，某種意義上而言一個嫉妒的皇后有其益處，她可以防止皇帝在後宮爲所欲爲。

更進一步來説，我們應該提出的問題是：皇帝是否有權力讓任何人當性伴侣？是否有辦法不斷納妾，卻不被個别妃子所誘惑？這些問題跟如何看待皇帝這個角色有密切關係。作爲天子和多妻者的皇帝，是整個社會的重要樞紐和至高權威，一旦成爲皇帝，就等於有權力擁有天下所有女人，后妃制度是這一權力的正式化與系統化。不過，當皇帝毫不受約束的時候，他好像不受到制度的支配，自然也不再受到后妃制度的影響；在這種情況下，皇帝的正統性與合法性就開始有了問題。犯規的皇帝不一定馬上就滅亡，但在這種時刻，朝政很容易受到别人的干涉，比如皇后、妃子、太監等人，後宫在無形中掌控了皇帝在政治格局中原本具備的權力，對政局發揮了無形卻重大的影響，

值得特别的注意。

2012年6月4日下午,國際漢學系列講座第五十一講在基地學術報告廳舉行。此次講座的嘉賓是香港城市大學中國文化中心主任鄭培凱教授,題目爲"陸羽《茶經》與唐人生活的審美追求"。講座由中國古代史研究中心主任榮新江教授主持,唐史專家陸揚教授等出席。

講座開始前,榮教授先介紹了鄭培凱教授的相關情況。鄭教授學術興趣廣泛,學院派學術和大衆文化兼攻,學術研究範圍以明清文化史、藝術思維及文化美學爲主,對中國傳統文化如飲茶、美食、陶瓷等皆有深入研究,貢獻良多。

此次講演的主題是解析陸羽《茶經》,探討中國飲茶文化的審美層面。鄭教授首先指出,將茶道視爲日本文化之産物是一個誤區,茶道其實始倡於陸羽,其《茶經》是飲茶的史前史與古代史之分界。《茶經》不僅系統介紹了茶葉種植、生産源流和現狀,創制了飲茶器具,還制定了品茶技藝和儀禮,最重要的是將普通茶事提升到了精神層面,爲其注入了美學理念,奠定了茶道之基礎。隨後,鄭教授分析了飲茶之起源,認爲巴蜀很可能是最早人工種植茶樹的地區。接著,他講述了漢唐飲茶風尚之發展,介紹了陸羽生平和《茶經》創作背景。鄭教授根據《茶經》分析了陸羽飲茶審美觀照的四個方面:一是審美感覺的整體性與統一性,具體講的是茶碗,由此延伸到其他茶具、茶儀、飲茶環境;二是擇水與用火,講究"活水"與"活火";三是本色,强調茶有真香,不外求;四是"茶性儉",講求質樸,强調儉樸之美,發展出簡約哲學,把形而下的飲茶行爲發展到精神層面。在談及唐代茶文化時,鄭教授還介紹了茶具、品水、飲茶之境界、唐人標榜之名茶等問題。最後,鄭教授講解了宋元明清茶道發展之脈絡,主要談論了茶道傳播域外、從團茶研膏到葉芽沖泡、從建窯黑盞到青花白瓷等三個方面的情況。

此次講座及問答歷時兩個小時。在互動環節中,在座師生就歐陽修對張又新《煎茶水記》惡評之原因、日本的茶道、中唐之後北方少數民族飲茶風尚如何興起等問題向鄭培凱教授提問請教。

2012年6月6日,國際漢學系列講座第五十二講在基地學術報告廳舉行。主講嘉賓是新西蘭奧塔哥大學語言文化系中文部主任、高級講師趙曉寰博士,題目爲"元雜劇與日本能樂中鬼魂之比較研究"。講座由北京大學中文系李鵬飛副教授主持。

演講開始前,李鵬飛副教授介紹了趙曉寰博士的學術背景。趙曉寰博士曾獲得英國愛丁堡大學亞洲研究院中國古典文學博士,先後任教於蘇格蘭愛丁堡大學、英國格拉斯哥大學。主要研究領域爲中國古典小説和戲曲,其專著《中國文言超自然小説:形態演變史》獲得"the Adele Mellen Prize for Distinguished Contribution to Scholarship 2005"。趙曉寰博士此次的演講,主要基於他應日本學術振興會邀請在日本進行三個月訪學期間的心得體會,提出了元雜劇與日本能樂中鬼魂藝術對比研究的一些新角度、新思路。

演講分爲引言、主幹及結論三個部分,其中主幹部分又分爲角色類型、人物類型、登場模式、鬼魂類型及歸宿等五個方面。趙曉寰博士在引言部分回顧了中日之間的鬼神觀及研究現狀。他指出,儘管中日學者對元雜劇與日本能樂之間的關係進行了諸多探討,但"中日戲劇傳統中鬼魂在舞臺上的藝術表現"這一論題,卻是一個值得深入研究的新領域。在演講的主幹部分,趙曉寰博士首先以現存的162部元雜劇及240餘部能樂作爲研究語料,深入淺出地探討了元雜劇與能樂的素材來源及其不同的分類方式:能樂按照仕手的不同可分爲夢幻能和現在能兩種,元雜劇則分爲神仙道化、隱居樂道、披袍秉笏等十二科,並指出中日戲劇中的"原創性並不具有很高的美學價值"這一共同傳統;其次,追溯了中日文化語境中鬼神觀念的源流與演變,中國甲骨文中就有"鬼"這個字,可能意味著戴面具的巫師祭祀舞蹈的場面。字形結構中"面具"的出現,可以作爲中國鬼神傳統影響能樂的直接證據。同時,中國古代鬼神觀念受陰陽觀念的影響而具有雙元結構,分爲"魂"和"魄"兩個截然不同的層面;而日本受中國文化影響,出現過和禦魂、祖靈、神、怨靈、天神等不同觀念。從定義上看,中國的"鬼"指"歸其真宅",即入土爲安之意;而日本的鬼文化極爲發達,早期近似於墨子的鬼神觀,"鬼"即"精靈",後來逐漸成爲改變靈運離開身體後的超自然存在。再次,分析了能樂與元雜劇的角色系統:能樂的角色大致上分爲旁觀者和做事的人兩類,仕手大多以鬼魂的形象出現,又

有前後場均爲鬼魂，前場爲人、後場爲鬼，前場爲轉世或化身、後場爲鬼魂三種登場方式；雜劇的角色則分爲正色、外角，歌唱者多爲結構和情節上的主角，有初爲人、後爲鬼，初爲鬼、後轉世爲人，自始至終爲鬼，初爲人、繼而離魂、而後複魂恢復自我四種登場方式。趙曉寰博士還從演出場所、觀衆、體制、情節發展等方面探討了"元雜劇的戲劇性大於儀式性"的論題，而能樂則與日本古代的祭祀儀式極爲相似，其宗教性大於戲劇性。與此同時，能樂的節奏來自唐代大曲，在情節上没有高潮，更關注人物自身欲望與命運之間的内部衝突，因此更具悲劇性。最後，分析了能樂與雜劇的時空轉换、鬼魂人物類型以及歸宿等問題：能樂中有現在進行法、夢幻回想法兩種時空呈現模式，而元雜劇中則具有綫性時空及以夢幻爲主要形式的非綫性時空兩種呈現方式；能樂中的鬼魂人物類型分爲非人精靈、附體的鬼等，而元雜劇中則有復仇的鬼、尋找愛情的鬼、幽靈或附體的鬼、非人精靈等四種；能樂中鬼魂人物的歸宿有成佛、覺悟、讀經、怪物被打敗等，而元雜劇中鬼魂人物的歸宿則有遊魂回到陰間、復活、轉世投胎、佛教覺悟、植物精怪被打敗等幾種。此外，趙曉寰博士還集中論證了中日文化中不同類型的復仇文化以及"日本的鬼魂歸宿服務於宗教，而中國的鬼魂歸宿更注重現實"等論題。在結論部分，趙曉寰博士指出，日本古代戲劇和中國戲劇具有一些相似的藝術形式，但基於社會歷史背景、演出原由、受衆、場所以及宗教等因素又形成了一些差異：日本能樂的宗教性超過戲劇性，元雜劇的戲劇性超過宗教性；元雜劇中的人鬼交合發生在現實世界，而能樂中的女鬼大多作爲歷史人物出現；相對於元雜劇而言，能樂具有高度抽象化、程式化等特徵。

此次講座吸引了許多相關領域的學者前來聆聽，講座結束後，趙曉寰博士與在場的老師、同學就能樂的抽象性、戲劇審美與原創性的關係等問題進行了討論。

2012年6月8日下午，國際漢學第十二次學術報告會在基地學術報告廳舉行。此次的報告人是土耳其科學院院士、土耳其海峽大學的涂逸珊教授，題目爲"從歐亞的視角再談'黑暗之地'"。報告由中國古代史研究中心主任榮新江教授主持。

講座開始前，榮新江教授介紹了涂逸珊教授的學術背景。涂逸珊教授於1973年畢業於哈佛大學，曾在臺灣大學、伊斯坦布爾大學任教。她的研究領域是蒙古學、突厥學，目前是北京大學國際漢學家研修基地的訪問學者。

報告圍繞著《馬可·波羅行紀》中提到的一個流傳至廣的故事展開。馬可·波羅描述了一個被稱爲"黑暗地帶"(Land of Darkness)的地方，那裏流傳著一個關於母馬對小馬的母愛本能(motherly instinct)的故事，涂逸珊教授所論述的就是這個故事在東西方流傳的不同版本和主旨。

涂逸珊教授分七個步驟論述：第一，馬可·波羅所記"黑暗地帶"的地理背景；第二，同時代拉施都丁(Rashid al-Din)對其的記述；第三，Janet Martin所作的歷史地理學分析；第四，馬可·波羅與拉施都丁描述的對比；第五，故事的主題：以母馬和小馬的故事作爲社會家庭中血緣天性的例證；第六，這個故事在更大範圍内的意義：講故事的人一定具有他特定的認知；第七，這個古老故事出現的年代順序。

爲了説明這些問題，涂逸珊教授用中外7種文獻來分析這個故事的流變和主旨，分别是：拉施都丁的《史集》、《馬可·波羅行紀》、尼扎米(Niẓāmī-i Ganjavī)的《亞歷山大之書》、清少納言(Sei Shonagon)的《枕草子》(*Pillow Book*)、雅各(Jacob of Serugh)的《亞歷山大傳奇》(*Alexander Romance*)、《雜寶藏經》和敘利亞版本的《亞歷山大傳奇》(*Pseudo-Callisthenes*)。通過分析這些文獻中所記載的這個故事，涂逸珊教授認爲從時間上看，《雜寶藏經》最早，《史集》最晚，但《史集》對這個故事的記述卻是最接近真實的。這個故事體現出來的是内亞遊牧民族的生活狀況，他們把他們的地理知識和農牧經驗加入這個故事中。而不同的民族各自吸收這個故事並把它本土化。在各種文本中所記載的故事主題很相似，但外在表現各有不同。這個故事被衍生爲老人和老馬、母驢和小驢，或是父親與兒子等多種版本。可以發現，在西亞的文獻中，故事的重點在於長者；而東方文獻則側重體現幼子。

最後，涂逸珊教授與聆聽報告的老師和同學就報告的内容進行了交流。党寶海老師對涂逸珊教授所提出的希臘故事起源説提出了另外的思考，他認爲這個故事可能與遊牧民族熟悉動物習性、利用動物母性有關。榮新江教授也對報告中所提到的《雜寶藏經》談了自己的認識。



土耳其科學院院士、土耳其海峽大學涂逸珊教授“從歐亞的視角再談‘黑暗之地’”講座

2012年6月14日下午，國際漢學家研修基地第十三次學術報告會在基地學術報告廳舉行。本次報告會的主講人爲來自美國紐約州立大學阿爾巴尼分校（State University of New York at Albany）的鄧百安（Anthony DeBlasi）教授，報告會由北京大學中國古代史研究中心的陸揚教授主持。

本次報告會的主題爲“誰是‘儒’——以唐代爲中心的定義及演變”。鄧百安教授首先指出過去人們對於“儒”的定義往往被片面地與“儒家”或“儒教”等概念粘結起來，過分强調其經學或哲學層面的背景，這實際上容易掩蓋它作爲某類特殊官僚士大夫群體稱謂的獨特性。接下來，鄧百安教授引入包弼德（Peter Bol）先生對唐代“儒”與“文”的研究，進一步分析了“儒”與仕宦經歷和學術活動之間密不可分的關係。爲了説明這一問題，他先選取了《貞觀政要》中對“儒”之内核進行切分的一些描述加以説明，認爲它們體現出了尊崇儒學之“儒”的學術追求及政治價值。繼而，鄧教授以《晉書》、《隋書》、《舊唐書》中的《儒林（學）列傳》爲樣本，分析了選入其中之“儒”所體現出的身份特徵，即它往往代表的是一種教育、禮制、學術爲一體的官位。這也反映出唐代政府機構發展的一種趨向——教育與學術型官位的增長。最後，鄧百安教授指出，明晰“儒”在唐代的定義及其演變對於我們客觀看待儒學復興的過程及唐宋變革框架下思想的轉型都不無裨益。

鄧百安教授陳述完畢自己的思路以後,與在座的師生進行了熱烈的互動。大家就鄧教授報告題目爲例,討論了如何應對中西不同學術語境下概念翻譯的困境等問題,也就如何合理利用統計學的方法使人文科學的研究具有實感進行了交流。

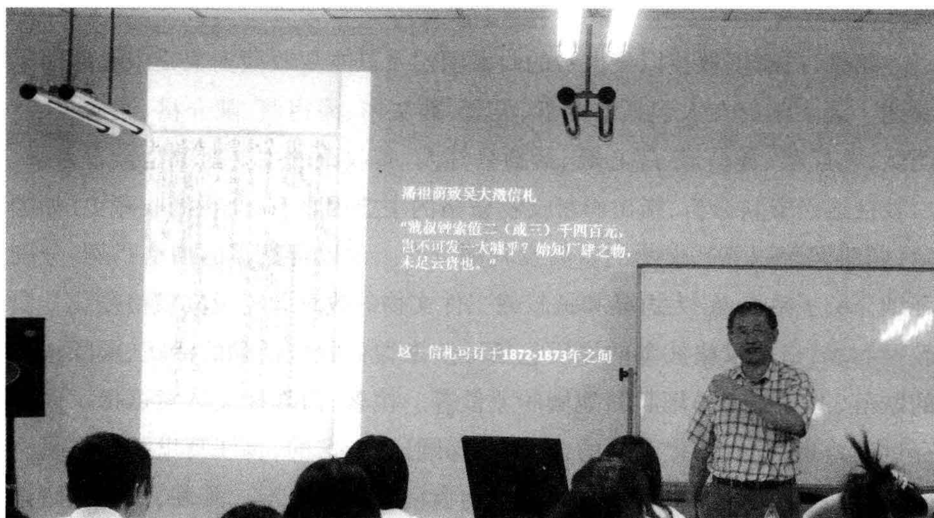
2012年6月25日下午,國際漢學系列講座第五十三講在化學北樓基地學術報告廳舉行。本次講座的嘉賓是美國波士頓大學藝術史系教授白謙慎先生,講座題爲“中國視覺文化中的語言文字遊戲”。白謙慎教授就古代中國與文字形象有關的器物、圖像等藝術創作進行了分析,並闡發了其與漢字、中國文化等之間的複雜聯繫。

白謙慎教授首先介紹了文字遊戲産生的原因。他指出,首先,文字遊戲跟中國的語言有關,每個字有獨立的音節,形式卻没有任何變化,西方語言則不然,由於音節與形式緊密相關,所以無法創作類似於中國璿璣詩的文字遊戲。其次,文字遊戲和漢字的象形書寫有關,有的是把文字排成某種視覺形象,如桑籃詩,把文字搭成一個像提籃樣的形狀,同時也告訴你該怎麽讀。此外,漢字遊戲還在於漢字的另一大特點,即同音字特别多,所以諧音雙關語很多,有很多藝術形象。如《蜂猴圖》,猴子和蜜蜂看起來是很奇怪的組合,但意指“封侯”。白教授由此指出,存世的許多古代的花卉、鳥蟲、走獸的繪畫,是暗含雙關語的吉祥圖,只是今人對當時的讀音、搭配不知道,所以讀不出其中的雙關語。這是一個很值得研究的問題。

除了同音借義,使用怪字也是中國傳統文化中的一大特色。六朝便有這一做法,有的是書寫不規範,有的是存心標新立異。只是到了明末清初的時候格外興盛,這與晚明社會城市文化的發展有很大關係,是由此帶來的一種嶄新的娱樂方式。白教授還指出,晚明時“奇”是一個很時尚的詞彙,這是晚明城市文化孕育的美學。對“奇”的追求突出的表現在當時對奇字的使用上,不論是書寫還是篆刻,都顯示出這樣一種風尚。到了明末清初,有些學者開始反思和批評晚明的文化現象,以至於康熙年間雖然還有藝術家玩異體字,但玩得更注重文化深度。古文字和訓詁學的研究也在這個時候開始走向深入,顧炎武説,“讀九經自考文始,考文自知音始”。中國古代大量的字是形聲

字，要懂讀音，才能够更好地研究。顧炎武出版了《音學五書》，還重印了《廣韻》，並送給了傅山，傅山認真地批註了這本書。所以清初的文字遊戲就不止是猜怪字，而是全面整理古代文化、研究古文字。文字遊戲由玩字形到玩字音，這是一個新的遊戲規則、新的玩法。

歷史發展到當代，仍然不乏文字遊戲的視覺造物。20世紀的三四十年代，浙江海寧的沈紅茶先生，以甲骨文作畫。香港的丁衍庸用象形文字畫油畫。白謙慎教授本人在北大讀書的時候，也曾造過一些漢字，並在1982年發表在《書法研究》雜誌中。以後谷文達和徐冰等也都有一些不可辨認的“文字”的作品，如谷文達的《聯合國》和徐冰的《天書》。徐冰後來在美國還發明了可以識讀的方塊英文，把拉丁字母變得像中國的偏旁，按照中國的造字方法組合成方塊形，而且可以念出來。徐冰後來又書寫了一副方塊中文拼音的對聯，内容是“風聲雨聲讀書聲聲聲入耳，家事國事天下事事事關心”。所以，文字遊戲的傳統還在續寫著當代的篇章。



美國波士頓大學白謙慎教授“中國視覺文化中的語言文字遊戲”講座

2012年6月28日下午，北京大學國際漢學家研修基地第十一次國際漢學報告會在化學北樓一層國際漢學家研修基地學術報告廳舉行。此次應邀的報告人是美国波士顿大学白謙慎教授，北京大學中文系、中國古文獻研究中心劉玉才教授主持了本次報告會。北京大學中文系潘建國教授以及北京大

學部分老師和研究生出席了本次報告會。

白謙慎教授此次報告主題爲“晚清的文物市場和士大夫的收藏活動”。報告共涉及以下幾方面內容：藝術品的價格、當時的收藏圈、藝術品的等級、官員與文物商之間的討價還價、藝術品交易的運作過程和運輸問題。白教授認爲，由於研究晚清藝術品市場及收藏活動的資料相對不足、文獻闕徵，因而描述19世紀下半葉藝術品市場的價格成爲具有挑戰性的課題。晚清留下了不少日記和信札，保存下了關於藝術品交易的記録，依靠這些零星的資料可以粗略地勾勒出晚清文物市場和收藏活動的圖像。然而雖然有上述材料的存在，但其記載的藝術品信息往往十分簡略，資料的描述還存在不平衡性，如文人、名人的日誌和信札存留，但是其他人物如文物商的相關交易信息則已佚亡。由于文物出土地點的關係，其價格在客觀上存在著地域的差别，文物商的能力差異也往往影響到文物的賣價。此外，還面臨不同時期市場的流動性以及晚清貨幣混亂等各種問題。因此，研究晚清藝術品市場價格問題極具難度。

隨後，白謙慎教授以吴大澂的收藏圈子及其主要收藏對象爲中心展開了論述。吴大澂的友人包括翁同龢、吴雲、顧文彬、潘祖蔭、陳介祺、沈樹英、汪明阮、王懿榮、葉昌熾、陸心源、葉蘭臺等人，其收藏的主要對象是金石書畫。白教授通過資料分析，指出影響文物價格的主要因素有：文物的收藏史（如圖章、題跋與著録等）、文物的質量及其獨特性。他以青銅器的價格爲例，分别詳細介紹了毛公鼎、大盂鼎和虢叔鐘三件文物的收藏源流及其價格變化。白教授認爲，造成價格波動的原因包括經濟恢復後收藏活動的活躍、國際銀價的跌落、上海藏家的崛起和地域的差價等。接著，白教授又特意選擇了兩幅存世的繪畫作品（清代黄易的《嵩洛訪碑圖》和王惲的《長江萬里圖》）作爲例子，以翔實生動的文獻材料介紹了文物價格的變化情況。其間，白教授講述了翁同龢討價還價的故事，形象描繪了當時文物交易鮮爲人知的細節。最後，白教授還發前人所未發，對異地的藝術品交易和運輸的問題作了詳細的介紹。

白教授結合藝術史上的生動材料，以豐富的史料和珍貴的圖片，在講座中穿插講述了晚清士大夫收藏活動相關的大量掌故，他以輕鬆幽默的敘述方

式，爲同學們作了生動的講解，報告内容精彩，引人入勝。演講結束之后，在場的同學踴躍提問，與白教授進行了互動交流，報告在愉悦的氣氛中圓滿結束。

2012年7月4日下午，國際漢學系列講座第五十四講在基地學術報告廳舉行，本次講座的嘉賓是美國哥倫比亞大學東亞系的商偉教授，講座的主題是“《紅樓夢》的視覺呈現”。本次講座由北京大學中文系教授劉玉才先生主持，北京大學中文系劉勇强教授以及相關專業領域的其他師生出席。

這個講座並不是關於《紅樓夢》版刻圖像的研究，也不是小説文本接受史的研究，而是對《紅樓夢》現象的回顧和解析。《紅樓夢》誕生之後，尤其是程甲和程乙本問世之後，影響日益擴大，並且超出了文學範疇而産生了一系列的《紅樓夢》現象。商偉教授認爲，對《紅樓夢》的研究不能局限於對《紅樓夢》文本的研究，而要跳出這個框架，看到更爲廣闊的綿延了兩個世紀之久的《紅樓夢》現象。

《紅樓夢》圖像是不斷衍生的《紅樓夢》現象的一部分。以前的《西廂記》、《牡丹亭》、《水滸傳》也産生過類似的現象，並且經歷了圖像化的過程，但無論是規模還是持續性，都無法與《紅樓夢》現象相媲美。而且，《紅樓夢》中的大觀園，爲視覺想像提供了演繹和發揮的無限空間。圖像大觀園的存在具有雙重意義，首先，它通過視覺語言重新詮釋了小説的空間設置以及虚實真假的吊詭。其次，大觀園影像也呈現出19世紀繪畫、影像領域的新變化和時尚。

《紅樓夢》的視覺呈現孕育於小説内部，即在《紅樓夢》的文本中，作者本人就不斷地邀請讀者參與對大觀園的想像，如第42回，惜春繪大觀園圖；又如，賈寶玉在搬進大觀園之前，屢次帶領讀者走訪，從不同的角度對它加以觀察，並且題詩命名，確認他與這一特定空間的獨特關係。商教授以生動的圖片向我們展示了大觀園的幾種基本的視覺呈現形式：

一、插圖畫法，如1832年王希廉評本的《紅樓夢》大觀園圖。首先，這是鳥瞰式並置法，展示的是一個平面空間。其次，在牌匾或石頭上刻字或注明該處的名稱，構成了介於風景畫和簡易地圖之間的形式。

二、民間木刻，如蘇州桃花塢的木刻《琉璃世界白雪紅梅》(第49回)。首

先，它採用了西方的透視法，展示的是縱深空間。北方的楊柳青年畫裏也偶尔使用透視法，但比較局部而且零碎。19世紀的“西洋景”（即“拉洋片”，又稱“西洋境”等等）採用了放大鏡和望遠鏡等新的視覺技術，桃花塢的《紅樓夢》木刻畫原是爲西洋景而設置的，因此，畫家利用了這些新的視覺技術，創造了一個空闊的、一覽無餘的視覺空間，與中國式的園林空間判然不同。

三、宮廷畫家所作的設色畫，無題，但專家確定其所描繪的場景爲《紅樓夢》。這幅畫採用了廣角視鏡，富有皇家氣象，有别於江南園林。它通過建築來呈現空間内部延伸的層次和縱深感，遠景細節十分精確，與近景無差，如在目前，展現了一個仿佛可以觸摸得到的物質空間；但從時間維度上看，這幅畫卻是反時間的，賈寶玉在畫面中一共出現了七次，流連於這不散的筵席之中。

除了傳統的民間木刻和插圖的視覺呈現之外，商教授還重點介紹並分析了不太爲人所知卻曾一度流行於宮廷之中的幻象壁畫，其中包括紫禁城長春宮的《紅樓夢》壁畫。

長春宮是皇后妃子的六宮之一，慈禧曾經一度在此居住，直到1885年搬出。畫作時間和作者還有爭議。其中一幅描繪的是賈寶玉訪問水月庵的場景，壁畫中賈寶玉面向觀者，仿佛邀請觀者進入畫面空間，而壁畫中的走廊則如同是長春宮的真實空間和建築結構的自然延伸，其制幻效果正是雍正乾隆以後宮廷“通景畫”傳統的延續。這方面的例子可見圓明園的綫法牆，還有紫禁城的倦勤齋和符望閣的通景畫“貼落”等，它們共同演繹了真假虚實之間複雜的辨證關係，而這些也正是《紅樓夢》的經典問題。

縱觀19世紀末以來的《紅樓夢》視覺呈現，商教授認爲，視覺技術在很大程度上塑造了當時畫家對大觀園的觀照。《紅樓夢》在視覺呈現的過程中，不斷容納了新的形式、技術以及視覺藝術的發展，並且與宮廷和民間繪畫的時尚同一脈搏。十分具有啓發意義的是，商教授認爲，對視覺呈現的研究應當有别於對既定文本的接受研究。《紅樓夢》的現象研究，無法完全納入接受史研究的範疇，因爲並不是每一個畫家及其作品的觀衆都讀過《紅樓夢》，民間藝人就更不用説了。因此，研究《紅樓夢》現象不能簡單地沿襲小説接受史研究的範式，也不能局限於閲讀文本的傳統思路和方法。誠如劉勇强教授所言，《紅樓夢》現象研究，是一個可以生發空間的學術概念，如果與清代的不同

文化領域聯繫起來，對清代文學的理解有可能拓展出新的可供探索的空間。



美國哥倫比亞大學商偉教授"《紅樓夢》的視覺呈現"講座

2012年9月3日下午，國際漢學系列講座第五十五講在化學北樓基地學術報告廳舉行。本次講座的嘉賓是日本關西大學文學部陶德民教授，主題爲"内藤湖南(1866—1934)的東洋史學及其西學背景"，講演特别邀請到北京語言大學人文學院錢婉約教授擔任主持。

陶教授以研究日本漢學和近代中日文化思想交流爲專長，這次主要就内藤湖南東洋史學的西學背景進行介紹。内藤湖南同中國現代史學的發展有著極爲密切的關係，這點自不待言。不過，國内學界關注内藤湖南的側重點多放在東洋史研究方面，對於他的西學素養和觀念並不甚清楚，因此，陶德民教授的演講深具意義。

漢學世家出身的内藤湖南，1885年7月自秋田師範學校畢業後，被聘爲北秋田郡綴子村(現在的秋田市)小學的首席訓導。在這期間，内藤接觸到了盧梭的《社會契約論》以及西洋的歷史地理、英語和"進化論"等知識，從此，内藤便一直關注西學，尤其是西方逐漸發展起來的漢學。兩年後，内藤湖南於1887年辭職赴東京，此後的四十年間，内藤共到過中國大陸九次，歐洲一次。其中前兩次中國行對他的東洋史觀影響最爲重大。第一次是1899年9月到11月，内藤此次會見了嚴復、文廷式、張元濟、羅振玉等人，通過這次訪問，内

藤初步把握了中國清代學問的趨向和旨歸,由此開始對日本的中國研究問題作出深切反思。而觀察近世中國學風變遷時,内藤總是時時將近代西方學風變遷作爲參照系,並注意分析兩者異同,試圖在此基礎上創造出日本人研究中國的新方法。1902年秋,内藤第二次到中國,他此次訪問的最大收穫是知道了章學誠的《文史通義》。内滕對章學誠及其"六經皆史"的學術理念給予了極高評價,並開始在日本學界大力宣傳。事實上,他對章學誠的理解,同樣是在近代西方學風變遷的參照之下進行的。一方面,他將章學誠視爲獨立於乾嘉考證學的"另類學者",另一方面又認識到章學誠的學術思想與近代西方的社會學等學科之間的"神理相似者"。

内藤湖南對章學誠的理解和評價,和他對日本18世紀的天才學者富永仲基的表彰和闡揚有極大關係。在内藤看來,富永仲基的佛教研究在繼承、批判傳統日本漢學學風基礎上,加入了自己獨立的判斷與闡釋,即所謂的富永仲基學説的"加上説"。他注意到近代歐洲學者以語言的研究爲基礎探討宗教和古希臘、古羅馬歷史的趨勢,並曾向基督教學的大家日野真澄請教西方《聖經》研究的批評方法。因此,正是在洞察日本、中國、歐洲三方學術源流和趨向的基礎上,内藤才將富永仲基視爲開創了近代性研究方法的先驅人物,並加以大力推崇,力圖改變日本傳統的思維方法和研究方法。

最後,還有一個歷史細節值得一提。1924年7月到1925年2月,内藤湖南曾到歐洲訪問半年。在德國萊比錫大學參觀時,他在史學家藍畢希特(Karl Lamprecht,1856—1915)生前的研究室門前佇立良久。藍畢希特《近代歷史學》一書是他生前應邀前往美國哥倫比亞大學所作講演的記録,該講演記録的英文版,於1919年就由和辻哲郎譯成日文出版。可以肯定,内藤在歐遊之前已經讀過此書,並深受其影響,故會在萊比錫大學觸景生情。知曉這一歷史背景,我們再來重讀1926年初内藤湖南在《大阪每日新聞》上連載的《關於民族的文化與文明——反對禮贊歐美文明》一文,自然就不難瞭解文中的"手工藝品乃測量各國的文化發展和貢獻之最佳尺度"等觀點,其實是有其知識淵源的,與他所受藍畢希特的啓發或許不無關係。

講演結束後,陶德民教授和在場師生就内藤湖南的生平與學術相關問題進行了深入的互動與交流。陶教授始終强調,認識内藤湖南的學術成就和觀

點，必須深入瞭解他所生活的時代背景以及他自身豐富而獨特的知識結構，只有這樣，才能比較準確地理解當時的學術脈絡，進而對中國、日本和西方近世以來的知識交流和交織的複雜背景及其各自發展的取向特點有所把握。

2012年9月7日下午，國際漢學系列講座第五十六講在化學北樓基地學術報告廳舉辦，講演嘉賓是來自日本關西大學的陶德民教授，主題爲“内藤湖南的外交策論及其滿洲情結”。本次講演特别邀請到北京大學歷史學系的王曉秋教授擔任主持和評議。

1934年内藤湖南去世不久，其女婿鴛淵一曾撰文稱揚内藤湖南對滿洲歷史的研究，以及這些研究爲政治問題的解決所做的貢獻和對學界的功績。内藤湖南對滿洲歷史的研究，繼承了近世以來日本漢學家的學術傳統，比如著名學者荻生徂徠就對建州女真史有過非常深入的研究，内藤湖南的興趣從屬於這一研究脈絡。

内藤湖南“受外務省之託”首次前往中國東北地區調查，是他毛遂自薦的結果。這次内藤在東北地區與當地官員進行了不同程度的接觸，除了就現實政局進行考察，他還收集到清朝歷史掌故的資料，探明了《蒙古源流》一書的存在。

内藤湖南在東北考察責任之一在於政治情報的收集。不過内藤自己的興趣並不限於此，爲了革新江户時代以來局限於“經子二部之學”的漢學，他尤其强調“史學”的重要性，主張對中國學術調查重點應放在“清朝以來的掌故、實録類”、“金石類”、“塞外漢唐金元諸碑”、“銅器金文”等“材料的收集”上。

需要指出的是，内藤湖南曾就1909年美國策劃推行的“滿鐵中立化”計劃做過專題報告，從報告中可以看出，對於滿洲問題，内藤始終是日本政府決策的重要參謀。内藤湖南亦非常重視財政問題，從他和熊希齡的通信中可以看出。1912年，内藤曾試圖就中國財政問題向時任内閣財務總長的熊希齡有所建言。1913年秋，熊希齡出任總理，内藤抓住時機寫了《支那論》一書，就辛亥革命後中國的内政外交和發展方向對熊希齡出謀劃策。

1917年，内藤湖南再次前往中國。日本政府希望内藤此行就西原借款在

中國的社會效果進行核查。内藤自己也借機就當時中國的高等教育情況進行了調查。他敏鋭地觀察到在當時的中國,歐美化的速度極快,大有取日本而代之的勢頭。他建議日本政府也從庚子賠款中拿出部分資金支援中日文化交流,在北京建立法科、文科,在漢口建立理科、工科、農科,借此來挽回日本在華日漸衰落的影響力。這一建議得到了政府的重視,後來北京的人文科學研究所和上海的自然科學研究所等,都是在這一背景下建立的。

内藤湖南一直對歐美和日本在中國影響的勢力消長非常留意。面對歐美的種種壓制,内藤的對抗立場非常果決。1924年7月1日,内藤湖南歐遊前夕,美國參衆兩院通過"排斥亞洲移民法",主要針對的便是日本,此舉在日本國内激起軒然大波。鑒於此,内藤開始反思日本明治維新以來追隨歐美的發展模式,他認爲,所謂國家强大,並不是單純的國富民强,而是要有長期形成的文化教養。他指出,近代以來出現的用經濟規模衡量國家强弱的傾向是有問題的,工業和教育中的批量生産模式只會泯滅個性,而人類也應當和自然共生共存,在這些方面,東洋文化有其獨自的價值取向,是歐美文化所不具備和不能比的。

最後還需要指出的一點,是内藤湖南對滿洲國的看法。1932年3月,内藤在《大阪每日新聞》上連載論述滿洲國的文章,他提出,滿洲歷來就是攪動人類歷史發展的動力源,這個"新國家"並不會成爲人類的威脅,而會成爲參與組織的各方共同的人類樂園。當時關東軍和奉天領事館不同意溥儀作爲滿洲國皇帝登基時穿龍袍祭天,今天我們根據一封尚未被學者留意、内藤致時任首相的齋藤實的信來看,内藤曾經受到鄭孝胥、羅振玉的委託,去説服日本政要改變上述決定,内滕亦確實爲此事努力過。

特别提出上述這一歷史細節,是希望提請大家注意歷史發展過程中的種種可能性,進而深入分析,究竟是哪些偶然因素,左右了身處其間的個人判斷與抉擇,不同立場的人的不同看法彼此交織、衝突與妥協,最終影響了國家的發展走向。這一點,在認識内藤湖南的學思歷程和政治生涯、中日近代以來的交涉史以及日本近現代史時,是尤其需要留意的。

2012年9月12日下午,北京大學國際漢學家研修基地舉行了第五十七次

國際漢學系列講座。臺北大學古典文獻學研究所王國良教授應邀做了題爲“我與《太平廣記》的學術因緣”的報告。報告會由北京大學中文系潘建國教授主持,北京大學部分師生參加了本次報告會。

王國良教授的學術研究範圍非常廣泛,包括古典文獻學、漢唐筆記小説、東亞漢文文學及民間文學等,而《太平廣記》在他的學術生涯中佔據著不可替代的地位。王教授的此次報告主要講述從初識《太平廣記》到將《太平廣記》作爲自己畢生研究事業的學術經歷。他首先介紹了《太平廣記》的編修背景、體例、版本、流傳等基本情況,讓大家對《太平廣記》有了初步的認識。隨後,王教授詳細描述了自己與《太平廣記》的結緣過程。1973年,王教授考入臺灣政治大學中國文學研究所,師從王夢鷗先生攻讀碩士學位。爲撰寫《〈虬須客傳〉新探》一文,王教授需要對《虬須客傳》文本進行校勘,此時他開始接觸《太平廣記》並産生了濃厚興趣。之後,他將碩士畢業論文的研究对象,鎖定爲《太平廣記》收録的唐代小説,寫成了六萬字的碩士論文《唐代小説敘録》,受到很多學術同行的關注。博士階段甚至被評爲教授之後,王教授仍以《太平廣記》爲主要研究对象,並陸續完成了一系列相關研究論著。“哪裹有《太平廣記》,我就到哪裹去!”幾十年來,王教授竭盡所能調查《太平廣記》存世的各個版本,進行版本比勘及匯校工作。王教授透露,他於2012年6月同山東大學簽訂了《太平廣記校證》的出版合同,這部彙聚他畢生功力的三百萬字著作,預計會在三四年後面世。

報告會上,王教授還動情地講述了在資金並不充裕的條件下購買汪紹楹先生點校版《太平廣記》的故事,他現場展示了自己將原書剪開後製作的“活頁本”《太平廣記》。從1974年到現在,書上的曲别針都已生銹,王教授的研究仍在繼續,他的執着精神讓現場師生感慨不已。

王國良教授通過講述其與《太平廣記》的學術因緣,梳理了自己的治學路徑和方法,也展現了他嚴謹認真的治學態度和孜孜不倦的求索精神。整場報告精彩紛呈,令人受益良多。演講結束後,王教授與師生進行了現場互動交流。潘建國教授對此次報告做了總結,鼓勵同學們將學位論文建立在原始文獻的調查之上,傚仿王教授扎扎實實做學問的精神,抵制學術界的浮躁學風。

2012年9月14日上午,北京大學國際漢學家研修基地主辦的第五十八次國際漢學系列講座在基地學術報告廳舉行。此次講座的主講嘉賓是德國波恩大學漢學系廉亞明教授,他是由波恩大學校長帶隊的北京大學訪問團的成員之一,本次講座也是波恩大學與北京大學學術交流活动的組成部分。廉亞明教授的研究領域爲元明史、古代中國與伊朗關係史、中亞史以及波斯灣、印度洋政治經濟史,本次講座的主題"明代史料中的南阿拉伯的諸港口"正是其擅長之領域。本次講座由中國古代史研究中心榮新江教授主持。

廉亞明教授此次的報告,講述的不是伊朗,而是南阿拉伯,但是阿拉伯與波斯文化之間的關聯十分密切,而且回顧歷史,忽魯謨斯也曾經長期控制波斯灣的對岸地區。在進入主題之前,廉亞明教授先介紹了自唐朝開始的中國與阿拉伯半島交流的相關記載。到了宋代,因爲北方絲綢之路的堵塞,中國的海上貿易發展極爲迅速。當時的中國是世界上造船技術最爲傑出的國家。周去非的《嶺外代答》和趙汝适的《諸蕃志》記載了宋代中國人對海外的認識,其中對"大食"等國的記録已經十分明晰。《諸蕃志》中還提及屬於"大食"的"甕蠻",即現今的阿曼,這是一個極爲重要的港口。至於蒙古帝國及元朝,因伊利汗國的關係,阿拉伯—波斯地區與中國的往來無論是陸路還是海路都十分暢通,波斯語還成了中國的一種重要語言。這一時期汪大淵的《島夷志略》中提及許多中東的地名,但是没有阿曼海岸的記載。而體現元朝的中國地理學知識、根據14世紀的兩幅中國地圖繪製的《混一疆理歷代國都之圖》上,也没有非洲、阿拉伯半島和印度北部,即現今巴基斯坦地區的地名,關於這一奇怪的現象,姚大力先生已有研究,廉亞明教授就不再贅述。

由於鄭和七下西洋,中國對中東的認識有了很大的進步,但留存的資料較少,主要是馬歡、鞏珍和費信三人的記載。廉亞明教授對三本書中提到的阿丹、祖法兒、剌撒等地名進行了簡略的介紹。然後廉亞明教授重點介紹了《茅坤圖》。這一航海圖爲茅元儀祖父茅坤所傳,被茅元儀記載於《武備志》中,是公認的"鄭和航海圖"。廉亞明教授根據航海圖,介紹了加剌哈與忽魯謨斯的關係,並指出元代的穆斯林官員不阿里就來自加剌哈,而加剌哈就在阿曼海岸。最後,廉亞明教授提到了根據鄭和下西洋的事蹟改編的小說《三寶太監西洋記通俗演義》,認爲這一小說使用了馬歡和費信的資料,有真有

假。其中提到某地女性頭上的角代表了她的丈夫的數量，這樣的描寫明顯是對阿拉伯南部母系社會的記載，而現在阿曼一帶也的確有母系社會的殘留風俗，這説明小説的一些記載是有其他資料來源的，並非虛構。

報告結束之後，榮新江教授做了總結，提出我們一方面要解讀現存文獻，另一方面也要挖掘新材料，比如經常被忽視的小説等文學作品。當然重新爬梳史料也需要瞭解當地的風俗，如此才能真正解讀史料。

2012年9月21日上午，國際漢學第十五次學術報告會在國際漢學家研修基地學術報告廳舉行。報告題爲"顧廣圻與《十三經注疏校勘記》"，由日本琉球大學教育學部准教授、北京大學國際漢學家研修基地短期客座研究員水上雅晴先生主講，北京大學中國古文獻研究中心劉玉才教授主持，清華大學歷史系教授彭林以及北京大學中文系部分學生參加。

講座開始，劉玉才教授介紹了水上雅晴教授的基本情況與前期的研究工作。水上教授對阮元《十三經注疏校勘記》曾作過較爲深入的研究，之前已有《段玉裁と〈十三經注疏校勘記〉》（中文版：《〈十三經注疏校勘記〉的編纂與段玉裁的參與》），《阮元と〈十三經注疏校勘記〉—〈儀礼〉の校勘を中心に—》等多篇論文發表。

水上教授的演講主要圍繞以下幾個部分展開：介紹問題的研究背景，探討《毛詩釋文校勘記》的撰寫者，分析《經典釋文》校本所録的顧廣圻校語，解決《毛詩釋文校勘記》的底本問題，重點比較《毛詩釋文校勘記》及《毛詩釋文》校本所録的顧廣圻校語，從而論證顧廣圻與《十三經注疏校勘記》的關係。

從目前對阮元《十三經注疏校勘记》的研究來看，學者普遍認爲《校勘記》的工作内容大致可用圈識（"○"）分爲兩層。圈前是分校者編寫的部分，圈後是主校段玉裁編寫的部分。而以前的研究主要關注《校勘記》文本圈前後校語的關係，缺乏分校者實際撰寫各經校語的直接證據。有鑒於此，水上教授選擇分校《毛詩》的顧廣圻爲研究對象，以顧氏《毛詩釋文》校本爲相關材料，試圖深入了解《校勘記》的編纂情況。

由於阮元《十三經注疏校勘記》主要的兩個版本——原刊本與南昌府學本之間的差異很大，南昌府學本大量減省原刊本的《經典釋文》的校勘記，以

致學界少有注意《經典釋文校勘記》。水上教授認爲,通過對《經典釋文校勘記》,特别是《毛詩釋文校勘記》的調查,可以更接近阮元《校勘記》編纂工作的實態。以往有部分學者認爲,除了撰寫各經《校勘記》基礎部分的七名分校者(徐養原、嚴杰、顧廣圻、臧庸、李鋭、洪震煊、孫同元)之外,尚有何夢華負責分校《經典釋文》。而水上教授通過對阮元爲各經《校勘記》所作的序文以及文選樓本各卷末尾刊載的校勘人員名字的考察説明,《注疏校勘記》與《釋文校勘記》是由同一人——即各經分校者——撰寫的,《毛詩釋文校勘記》的作者就是顧廣圻。

水上教授並將顧廣圻所校的《經典釋文》納入研究視野。由於顧廣圻《釋文》校本的原本與潘氏的過録原本均已失傳,水上教授考察了現藏於國家圖書館、上海圖書館與復旦大學圖書館的顧、潘《經典釋文》校本的傳録本,認爲框外上下寫入的墨筆校語大多爲顧廣圻所作,包括有"廣圻按"和無"廣圻按"兩種。并指出,顧氏《毛詩釋文》的校勘工作大部分完成於嘉慶壬戌七年(1802)秋冬至十二月(即從事《毛詩注疏校勘記》的編纂工作時),次年用宋本校勘一過,其後隨時加以補校。

水上教授還理清了《毛詩釋文校勘記》的底本情況。顧廣圻校《毛詩釋文》的底本爲清通志堂本,而《毛詩釋文校勘記》雖被收入《宋本十三經注疏併經典釋文校勘记》,卻並未以《宋本十三經注疏》的底本"宋十行本"所附《釋文》作爲底本,而僅將其作爲對校資料,《毛詩釋文校勘記》的底本相當於葉林宗影宋鈔本(即"宋本")的臨本。但是,《毛詩釋文校勘記》所標出的文本只是大體與"宋本"一致,仍有一些例外情況存在。

水上教授在報告中着力比較了《毛詩釋文校勘記》及《毛詩釋文》校本所録顧廣圻校語的異同,認爲《毛詩釋文校勘記》與《毛詩釋文》校本的底本不同,校語内容有異,校語字數差異很大,因此顧氏《毛詩釋文》校本不是《毛詩釋文校勘記》的草稿。同時,《毛詩釋文》校本所録顧氏校語與《毛詩釋文校勘記》的校語有緊密關係。兩種校語在版本字句的取舍、引用的文獻、行文的論證程序等方面多有重複之處。由此可見,兩種校語均是由同一人即顧廣圻所寫。

水上教授關注《毛詩》分校者顧廣圻的校勘工作,以其對《毛詩釋文》附加

的校語爲主要資料，將之與《毛詩釋文校勘记》中的校語互相比較，藉此弄清了《毛詩釋文校勘記》是由顧廣圻所寫，并將《毛詩釋文校勘記》作爲分校者實際撰寫各經《校勘記》的重要證據，補充了前人研究的縫隙。水上教授還指出，《經典釋文》校本尚收録段玉裁與臧庸的校語，然因二者的校語大多很短，利用相同方法對二人的校勘工作進行分析，得出的成果較之對顧氏的研究將會大爲遜色。而就目前的研究而言，水上教授認爲，《十三經注疏校勘記》編纂過程的詳情尚未弄清；此外，《校勘記》與前後經書校勘活動的繼承與影響關係也有待全面檢討。

作爲演講的補充，水上教授還提及近代學者黄焯的著作《經典釋文匯校》，正是此書引用的顧氏校語與《釋文校勘記》的相似性引起了本次研究動機。然而，黄先生大概以顧氏《毛詩釋文》校本爲《毛詩釋文校勘記》顧氏校語的草稿，并據此將《毛詩釋文校勘記》的校語加以分類，這樣的處理恐有不妥之處。

清華大學彭林教授結合自身的學研經歷與學界的研究現狀作了點評發言，高度評價水上教授選取以往被忽略的文獻材料開展的深入細緻研究，這種嚴肅認真的學術態度值得中國學者尤其是年輕學子們學習。

報告會的最後，部分學生結合報告内容與自身的科研情況與水上教授進行了交流討論。

（劉彦伯、朱俞默、潘妍艷、求芝蓉、胡鴻、李丹婕、羅帥、許曉穎、陳春曉、郭桂坤、孟飛、劉紫雲、關静、唐田恬　執筆）

北京大學國際漢學家研修基地舉辦"紅樓夢版本展"

2012年6月11日至15日,"紅樓夢版本展"在北京大學圖書館開展。展覽由北京大學國際漢學家研修基地與北京大學圖書館聯合籌辦,袁行霈(中央文史館館長、北京大學國際漢學家研修基地主任)、劉世德(中國社科院榮譽學部委員、著名紅學家)、陳慶浩(法國著名漢學家)、蔡義江(著名紅學家)、張慶善(中國紅樓夢學會會長)、高倬賢(北京大學圖書館常務副館長)、孫玉明(中國紅樓夢研究所所長)以及張書才、劉勇强、李雲、劉玉才、姚伯岳、杜春耕、曹立波、任曉輝、周文業、張雲、李鵬飛、夏薇、潘建國等二十餘位中國古典小説和古籍版本研究專家,出席開展儀式並觀看了展覽。

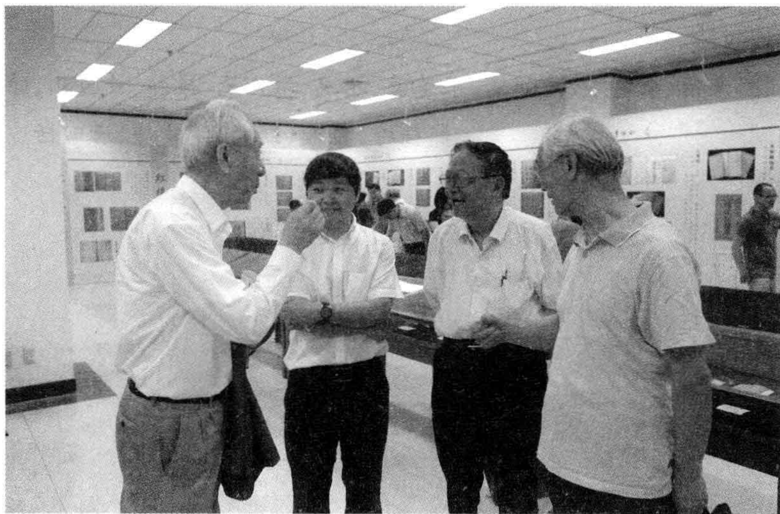


圖1　基地主任袁行霈先生(左一)與紅學家蔡義江(右二)討論《紅樓夢》版本

本次展覽共展出《紅樓夢》各種版本四十餘種,囊括了早期抄本、萃文書屋木活字本、木刻本、石印本以及現代學術整理本等不同版本形態。其中較爲重要的版本(不包括影印本)有:"庚辰本"、"卞藏本"抄本2種,胡適、俞平伯、馬廉、李盛鐸舊藏程甲本4種,以及寶興堂本(首個删節本)、同文書局光緒十年增評補圖本(首個石印本)等。展覽不僅爲喜愛《紅樓夢》的讀者提供了一次系統觀覽版本實物的機會,也加深了大家關於《紅樓夢》傳播史的感性認識。列展諸版本,均由北京大學圖書館以及私人藏家杜春耕、任曉輝、卞亦文提供;中國紅樓夢學會名譽會長、著名紅學家馮其庸先生親筆題寫了展名。



圖2　紅學家劉世德(左二)、陳慶浩(左三)、曹立波(右一)在觀看展覽

(潘建國　撰稿)

法國著名漢學家陳慶浩先生向基地捐贈私人藏書

2012年5月17日下午4點,法國國家科學研究中心研究員、著名漢學家陳慶浩先生圖書捐贈協議簽署儀式,在北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳舉行。出席儀式的學者有陳慶浩先生、基地主任袁行霈先生、國際漢學家代表美國考古學家羅泰先生,北京大學教授榮新江(歷史系)、齊東方(考古系)、王博(哲學系)、潘建國(中文系)以及部分北大文史專業的研究生。陳慶浩先生表示,之所以將私人藏書捐贈給基地"漢學圖書館",是希望自己苦心搜集的學術資料,能够在北大繼續發揮作用,爲師生提供學術文獻支持;陳先生擬把藏書命名爲"春暉文庫",以紀念母親的養育之恩,並希望將其建設成爲一個開放的文庫。所謂"開放"包括兩層含義,一是文庫可以容納其他學者捐贈的圖書,不斷豐富擴大;二是北大師生以及海内外相關研究者,可以免費使用該文庫的全部資料。袁行霈先生代表基地感謝陳慶浩先生的慷慨捐贈,並當即承諾:完全接受陳先生的建議,等到基地辦公樓整修完畢之後,"漢學圖書館"將正式免費對外開放,基地所有圖書資料目録,也會併入北京大學圖書館的電子書目系統,以便檢索利用。在陳慶浩先生的藏書中,最具特色的部分是有關中國古代小説、東亞漢文文學的研究資料,袁行霈先生也籲請北大師生,積極利用這些難得的專題文獻,研究創造出新的有價值的學術成果。

北京大學國際漢學家研修基地,由國家漢辦與北京大學聯合設立,旨在邀請國際著名漢學家來華訪問講學,開展合作研究,以推動中國文化走向世界,並最終達成與世界多元文化的深度交流。基地下屬"漢學圖書館"則以搜集漢學研究資料爲目標,除自行採購了數量可觀的日文、西文漢學研究圖書之外,基地還積極争取海内外學者的圖書捐贈,截至2012年5月爲止,基地已



圖1　陳慶浩先生與袁行霈先生共同簽署圖書捐贈協議書

榮幸地接受了五宗圖書捐贈：包括原北京大學教授、明清史研究專家孟森先生遺稿，美國耶魯大學講座教授孫康宜教授“潛學齋文庫”、日本静嘉堂文庫米山寅太郎先生藏書、法國著名漢學家汪德邁先生藏書，以及本次接受的陳慶浩先生“春暉文庫”，共計獲得各類學術專題圖書近3萬册，大大豐富了“漢學圖書館”的書籍收藏。

附録：陳慶浩先生學術簡介

陳慶浩先生爲法國國家科學研究中心（CNRS）研究員。20世紀60年代在香港新亞研究所畢業後，赴巴黎參加由法國科學研究中心支持的國際宋史研究計劃工作。計劃結束後即進入該中心爲助理研究員，於1978年獲得巴黎第七大學東方學博士學位，並繼續在法國國家科學研究中心工作，至2006年退休。陳先生在20世紀60年代曾主編《紅樓夢研究專刊》，出版《新編石頭記脂硯齋評語輯校》、《脂評研究》、《紅樓夢成書研究》等論著，乃國際著名紅學家。中國古代小説也是陳先生的研究重點，除發表衆多論文之外，又主編多套中國古代小説的文獻資料叢書，如《古本小説叢刊》、《思無邪匯寶——明清

豔情小說叢書》等。20世紀80年代以來,他又積極提倡和推動東亞漢文化整體研究,發表過多篇關於日本、朝鮮、越南及西方傳教士漢文小說的重要論文,並主持越南、朝鮮、日本和西方傳教士漢文小說叢書之整理出版和研究計劃。

(潘建國　撰稿)

康達維夫婦學術考察紀要

2012年6月25日至6月28日,美國華盛頓大學康達維(David Knechtges)教授夫婦在筆者陪同下,在豫北晉南進行了學術考察,主要考察地點爲正定隆興寺、曹操高陵、曹魏鄴城遺址、鄴城考古隊、北齊蘭陵王墓、東魏孝静皇帝陵、磁州窯博物館、永年廣府古城、永年隋弘濟橋、邯鄲市博物館、黄粱夢吕仙祠等。

康達維教授以研究魏晉南北朝文學史著稱,卻未曾到過豫北晉南,這次考察路綫設計的起點是"建安文學"的誕生地,然後考察以北朝爲主的各代史跡,懷古思幽的最後一站是"黄粱一夢"遺跡。

對建安文學等素有研究的康達維教授,這次來到了考古新發現的曹操高陵遺址現場,然後興致勃勃親臨曹魏鄴城的三臺遺址,領略了産生"建安文學"的歷史景觀。又參觀了中國社會科學院考古研究所鄴城考古隊庫房中新發現的北朝遺物,還幸運地看到了2012年最新重大考古發現,即鄴城佛教造像的室内清理情況。

康達維教授在哈佛大學讀研究生期間,就曾經發表過關於《枕中記》的研究論文,宋代始建、明代擴建的黄粱夢吕仙祠正是與《枕中記》相關的唯一一處古代遺跡。康達維教授在"黄粱一夢"之處結束了愉快的穿越千年歷史的考察,回到現實中,他那"老驥伏櫪,志在千里"的學術規則,或許在不久的將來就會給學界帶來新的驚喜。

2012年6月25日　北京—保定—石家莊市正定—邯鄲

08:10 離開北大中關新園

10:30 保定市容略覽

12:30 抵達石家莊市正定縣城,午餐

13:50 參觀正定榮國府(現代仿建)

14:38 參觀正定隆興寺(亦名“大佛寺”,隋始建)

17:42 入住邯鄲叢臺酒店

18:10 與中國社會科學院考古研究所漢唐研究室主任朱巖石、邯鄲市文化局領導等共進晚餐

20:30 回酒店休息



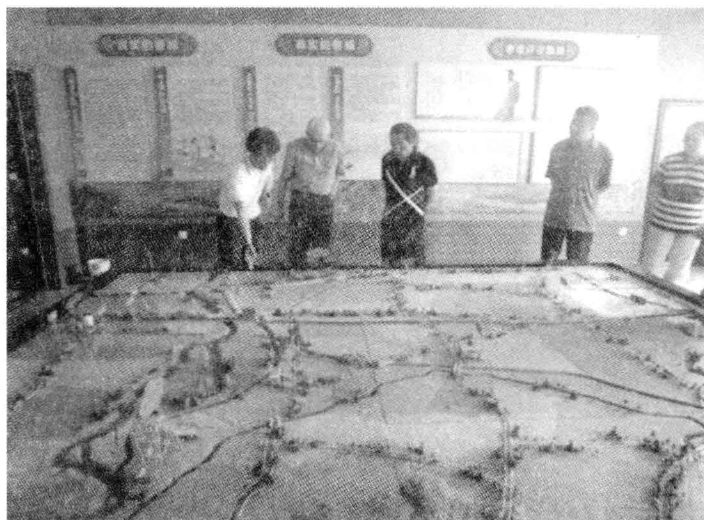
正定榮國府



正定隆興寺

2012年6月26日　邯鄲—安陽—臨漳—磁州—邯鄲

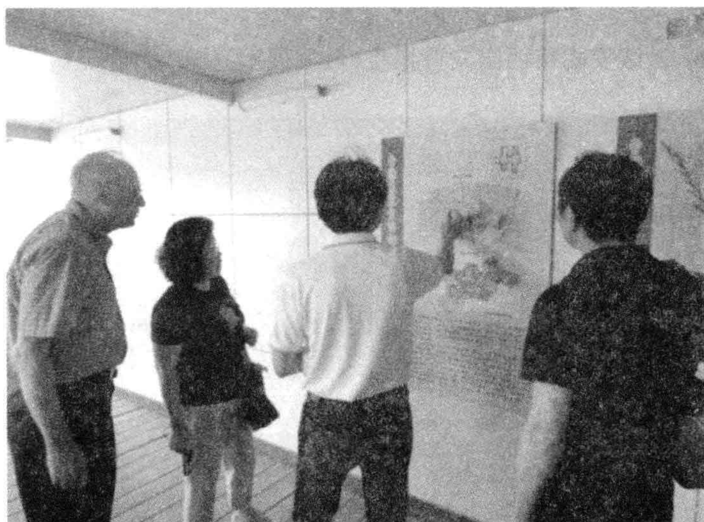
10:00 參觀安陽市西高穴曹操陵(發掘展示)



瞭解陵園的地理位置



觀看陵園的“建安文學”相關展覽



瞭解陵墓結構



陵墓外合影

11:55 考察臨漳曹魏鄴城遺址及中國社會科學院考古研究所鄴城考古隊工作



瞭解鄴城佈局



觀看鄴城佈局展示



鄴城西北“三臺遺址”上考察地貌



庫房參觀北朝文物



在鄴城考古隊簡單午餐



考古隊介紹最新重大發現



瞭解最新發現的佛教遺物的出土情況

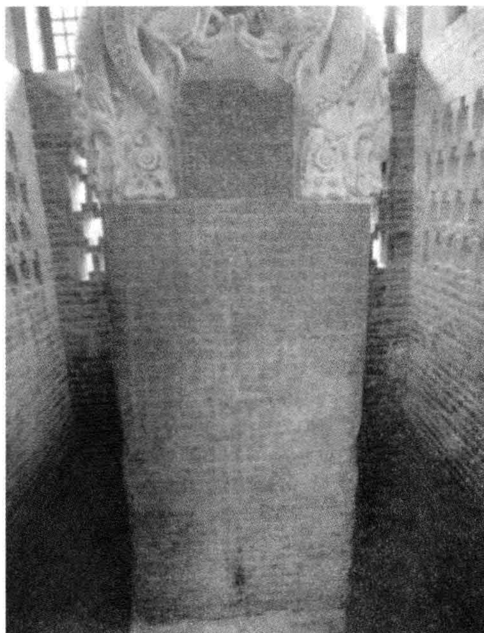


觀察佛教遺物的清理

15:20 考察北齊蘭陵王墓園及墓碑



參觀北齊蘭陵王墓園



蘭陵王墓碑保存現狀

15:45 考察東魏孝静皇帝陵(亦名“天子冢”)



瞭解東魏孝静皇帝陵



瞭解北朝墓葬分佈情況

16:30 考察新發現的石刻——帶翼石獸



考察帶翼石獸

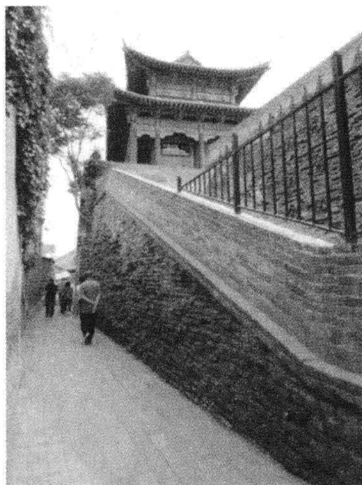
17:10 參觀磁州窯博物館

18:00 與磁縣博物館領導共進晚餐

20:00 回到邯鄲叢臺酒店

2012年6月27日　邯鄲市内—永年—邯鄲市内

09:25 參觀永年廣府古城(隋末竇建德所建都城)、武氏太極拳創始人武禹襄(1812—1880)故居



永年廣府古城



武氏太極拳創始人武禹襄故居

10:20 參觀永年隋弘濟橋



永年隋弘濟橋

11:00 新華書店買書

11:40 午餐

14:45 參觀邯鄲市博物館

16:30 參觀黃粱夢吕仙祠(宋始建,明清擴建)



黃粱夢吕仙祠

2012年6月28日　邯鄲—北京

08:10 離開叢臺酒店

08:20 參觀趙武靈王叢臺(戰國趙武靈王時期,公元前325年至前299年)



趙武靈王叢臺

09:15 離開邯鄲

15:30 抵達北京

(齊東方　撰稿)

徵稿啓事

一、《國際漢學研究通訊》是北京大學國際漢學家研修基地主辦的綜合學術刊物，辦刊宗旨爲報導國際漢學界在中國傳統人文學科領域的研究動態，搭建中外學者溝通交流的學術平臺。本刊分設漢學論壇、文獻天地、漢學人物、論著評介、研究綜覽、基地紀事等欄目，歡迎海内外學人賜稿或提供信息。

二、本刊暫定爲半年刊，分别在三月、九月底截稿。

三、本刊以中、英文爲主。來稿篇幅以中文一萬五千字内爲宜，特約稿件不在此限。除經本刊同意，不接受已刊發稿件。論著評介欄目原則上不接受外稿，但可以推薦。

四、來稿請提供Word文檔和PDF文檔，同時寄送打印紙本。中文稿件請提供繁体字文本。如附有插圖，請提供原圖圖片格式（JPG之類）的電子文件。具体撰稿格式請參照文稿技術規範。因編輯人員有限，恕不退稿，請自留底稿。咨詢稿件處理事宜，請儘量通過電子郵件。

五、來稿如涉及著作權、出版權方面事宜，請事先徵得原作者或出版者之書面同意，本刊不負相關責任。本刊有權對來稿進行删改加工，如不願删改，請事先注明。

六、來稿刊出之後，即致贈稿酬、樣刊。本刊享有已刊文稿的著作財產權和數據加工、網絡傳播權，如僅同意以紙本形式發表，請在來稿中特别注明。

七、來稿請注明中英文姓名、工作單位、職稱，並附通信地址、郵政編碼、電話傳真、電子郵件等項聯絡信息。

八、來稿請寄：

北京市海淀區頤和園路5號　100871

北京大學國際漢學家研修基地

《國際漢學研究通訊》編輯委員會

E-mail:sinology@pku.edu.cn

附:

文稿技術規範

一、來稿請以Word文檔（正文五號字，1.5倍行距）打印紙本，同時提供電子文檔。

二、來稿正文請按"一、（一）、1.、（1）"的序號設置層次，其中"1."以下的章節段落的標題不單獨占一行；文稿層次較少時可略去"（一）"這一層次；段内分項的可用①②③等表示。

如：一、XXXX

（一）XXXX

1. XXXX

（1）XXXX。① XXX; ② XXX; ③ XXX。

三、來稿中的中文譯名，除衆所熟知的外國人名（如馬克思、愛因斯坦）、地名（如巴黎、紐約）、論著名（如《聖經》、《資本論》）按照通用譯名外，其他人名、地名、論著名在文中首次出現時，請括注外文原名，如沃爾特·福克斯（Walter Fuchs），地名、論著名照此處理。

四、來稿中的注釋，請採用頁下注、每頁各自編號，注號置於句末的標點符號之前，如孔子已有"六藝"之説①，"……將邊界查明來奏"②。但引文前有冒號者，句號在引號内，則注號置於引號之外，如《釋名》云："經者，徑也，常典也。"③

五、頁下注釋文字的具體格式如下：

1. 著作類：著作者名，《書名》，出版地：出版者，出版年（不加"年"字），X—X頁。又：著作者名，《書名》卷X，X年X本。

2. 雜誌類：著作者名，《論文名》，《期刊名》X年X期，X—X頁。又：著作者名，《論文名》，《期刊名》X卷X號，X—X頁。

3. 西文書名與雜誌名均用斜體，文章名加引號。日文、韓文參考中文樣式。

4. 重復出現的注釋不用"同上"簡略，但標注文獻出處只列著作、論文名和頁碼即可。

例：① 郭紹虞，《宋詩話考》，北京：中華書局，1979，75頁。

② 張裕釗，《濂亭文集》卷四，清光緒八年查氏木漸齋刊本。

③ 袁行霈，《〈新編新注十三經〉芻議》，《北京大學學報》2009年2期，7頁。

④ 池田秀三著，金培懿譯，《韋昭之經學——尤以禮爲中心》，《中國文哲研究通訊》第15卷3期，141—155頁。

⑤Ad Dudink, "The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library", *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXVI (2004), pp. 46—59.

六、圖表按先後順序編號，在文中應有相應文字説明，如見圖X，見表X。

七、數字用法：

1. 公曆世紀、年代、年、月、日用阿拉伯數字，如18世紀50年代。

2. 中國清代和清代以前的歷史紀年、其他國家民族的非公曆紀年，用中文數字表示，且正文首次出現時需用阿拉伯數字括注公曆。如秦文公四十四年（公元前722），清咸豐十年（1860），日本慶應三年（1867）。

3. 中文古籍卷數均用中文數字表示，如作卷三四一，不作三百四十一。

更　正

第五期第176頁注釋①，"新進"當作"新近"。特此更正，並向作者致歉。



北京大學國際漢學家研修基地舉辦“紅樓夢版本展”



法國漢學家陳慶浩先生圖書捐贈協議簽署儀式合照